UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00358242 6

NIETZSCHES GESAMMELTE WERKE

VIERTER BAND

FRIEDRICH NIETZSCHE
GESAMMELTE WERKE

MUSARIONAUSGABE

VIERTER BAND
VORTRÄGE, SCHRIFTEN UND
VORLESUNGEN
1871–1876

MUSARION VERLAG MÜNCHEN

FRIEDRICH NIETZSCHE
GESAMMELTE WERKE

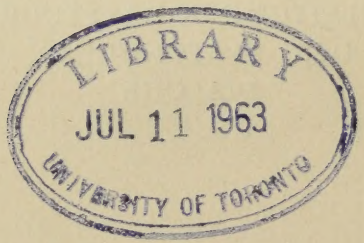
VIERTER BAND

ÜBER DIE ZUKUNFT UNSERER BILDUNGS-
ANSTALTEN / ÜBER DAS PATHOS DER WAHR-
HEIT / DIE PHILOSOPHIE IM TRAGISCHEN
ZEITALTER DER GRIECHEN / DIE VOR-
PLATONISCHEN PHILOSOPHEN /
EINLEITUNG IN DAS STUDIUM
DER PLATONISCHEN
DIALOGE

MUSARION VERLAG MÜNCHEN

B
3312
A2
1920
Bd. 4

Copyright 1921 by Musarion Verlag, München



849909

INHALT DES VIERTEN BANDES

Seite

Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten

(Vorträge, gehalten in Basel in der Zeit vom 16. Januar bis 23. März 1872)

I. Geplante Einleitung 3
II. Erster Vortrag, gehalten am 16. Januar 1872 9
Zweiter Vortrag, gehalten am 6. Februar 1872 33
Dritter Vortrag, gehalten am 27. Februar 1872 56
Vierter Vortrag, gehalten am 5. März 1872 76
Fünfter Vortrag, gehalten am 23. März 1872 99
III. Aus den Vorarbeiten 121
IV. Vorrede, Skizzen und Gedanken zu einer Umarbeitung der Vorträge (Sommer-Winter 1872) 127

Über das Pathos der Wahrheit (1872) 139

Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (1873) 149

Die vorplatonischen Philosophen

(Vorlesung Sommer 1872, 1873, 1876)

§ 1. Einleitung 247
§ 2. Der σοφός 252
§ 3. Die mythische Vorstufe der Philosophie 255
§ 4. Die sporadisch-spruchmässige Vorstufe der Philosophie 260
§ 5. Die Vorstufe des σοφὸς ἀνήρ 263
§ 6. Thales 268
§ 7. Anaximander 275
§ 8. Anaximenes 276
§ 9. Phythagoras 280
§ 10. Heraklit 291
§ 11. Parmenides und sein Vorläufer Xenophanes . . . 314
§ 12. Zeno 315
§ 13. Anaxagoras 315

Seite

§ 14. Empedokles 315
§ 15. Leukipp und Demokrit 329
§ 16. Pythagoreer 342
§ 17. Sokrates 354

Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge
(Vorlesung Winter 1871—1872 und Winter 1873—1874; Sommer 1876 „Platons Leben und Lehre")
Einleitung 367

Erstes Kapitel
§ 1. Die neuere platonische Litteratur 369
§ 2. Das Leben Platos 377
§ 3. Einleitung in die einzelnen Dialoge 384

Zweites Kapitel. Platons Philosophie als Hauptzeugniss für den Menschen Plato (Abriss der Philosophie Platos)
§ 1. Zwei Arten der Erkenntniss 396
§ 2. Möglichkeit des Wissens 396
§ 3. Beziehung zur Lehre Heraklits 398
§ 4. Beziehung zu Kratylos 399
§ 5. Einwirkung des Sokrates 400
§ 6. Der Kampf gegen die „Sinnlichkeit" 401
§ 7. Die sokratischen Begriffe 401
§ 8. Kritik des Erkenntnissvermögens 402
§ 9. Scheidung zweier Arten von Sein 402
§ 10. Dialektik als Weg zur Erkenntniss des Seins 403
§ 11. Bild des vollkommenen Philosophen 403
§ 12. Eine falsche Ableitung der platonischen Ideenlehre . 405
§ 13. Gegensatz der Wissenschaft und Kunst 405
§ 14. Ob Plato von der aesthetischen Idee ausging? . . . 407
§ 15. Andere Gegengründe gegen die aesthetische Genesis 408
§ 16. Das ethische Element in der Genesis der Ideenlehre 412
§ 17. Über das pythagoreische Element in der Ideenlehre . 413
§ 18. Die Zahlen bei den Pythagoreern 415
§ 19. Die pythagoreische Unsterblichkeitslehre 417
§ 20. Die pythagoreische Schätzung der Wirklichkeit . . . 418
§ 21. Register der Einwirkungen auf Plato 418
§ 22. Die Genesis des Philosophen 419

Seite

§ 23. Plato als Ethiker 422
§ 24. Allgemeine Bestimmung über Tugend 424
§ 25. Wie ist κακία der Seele möglich? 426
§ 26. Die vier Haupttugenden 428
§ 27. Weisheit 428
§ 28. ἀνδρεία 429
§ 29. σωφροσύνη 430
§ 30. δικαιοσύνη 432
§ 31. Niederer Grad der Tugend 433
§ 32. εὐδαιμονία 434
§ 33. Die Unsterblichkeit der Seele 436
§ 34. Gründe für die Unsterblichkeit der Seele 437
§ 35. Materie 439
§ 36. Ableitung der Materie 440

Nachbericht 444

Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten

(1871/72)

I

Geplante Einleitung.

Der Titel, den ich meinen Vorträgen gegeben habe, sollte, wie es die Pflicht jedes Titels ist, so bestimmt, deutlich und eindringlich wie möglich sein, ist aber, was ich jetzt recht wohl merke, aus einem Uebermaass von Bestimmtheit zu kurz ausgefallen und darum wieder undeutlich geworden, so dass ich damit beginnen muss, diesen Titel und damit die Aufgabe dieser Vorträge vor meinen geehrten Zuhörern zu erklären, ja nöthigenfalls zu entschuldigen. Wenn ich also über die Zukunft unserer Bildungsanstalten zu reden versprochen habe, so denke ich dabei zunächst gar nicht an die specielle Zukunft und Weiterentwicklung unsrer baslerischen Institute dieser Art. So häufig es auch scheinen möchte, dass viele meiner allgemeinen Behauptungen sich gerade an unsern einheimischen Erziehungsanstalten exemplificiren liessen, so bin ich es nicht, der diese Exemplificationen macht und möchte daher ebensowenig die Verantwortung für derartige Nutzanwendungen tragen: gerade aus dem Grunde, weil ich mich für viel zu fremd und unerfahren halte und mich viel zu wenig in den hiesigen Zuständen festgewurzelt fühle, um eine so specielle Configuration der Bildungsverhältnisse richtig zu beurtheilen oder gar um ihre Zukunft mit einiger Sicherheit vorzeichnen zu können. Andrerseits bin ich mir um so mehr bewusst, an welchem Orte ich diese Vorträge zu halten

habe, in einer Stadt nämlich, die in einem unverhältnissmässig grossartigen Sinne und in einem für grössere Staaten gradezu beschämenden Maassstabe die Bildung und Erziehung ihrer Bürger zu fördern sucht: so dass ich gewiss nicht fehlgreife, wenn ich vermuthe, dass dort, wo man um so viel mehr für diese Dinge *thut,* man auch über sie um so viel mehr *denkt.* Gerade das aber muss mein Wunsch, ja meine Voraussetzung sein, mit Zuhörern hier in geistigem Verkehr zu stehen, welche über Erziehungs- und Bildungsfragen ebenso sehr nachgedacht haben, als sie Willens sind, mit der That das als recht Erkannte zu fördern: und nur vor solchen Zuhörern werde ich mich, bei der Größe der Aufgabe und der Kürze der Zeit verständlich machen können — wenn sie nämlich sofort errathen, was nur angedeutet werden konnte, ergänzen, was verschwiegen werden musste, wenn sie überhaupt nur erinnert zu werden, nicht belehrt zu werden brauchen.

Während ich es also durchaus ablehnen muss, als unberufener Rathgeber in baslerischen Schul- und Erziehungsfragen betrachtet zu werden, denke ich noch weniger daran, von dem ganzen Horizont der jetzigen Culturvölker aus auf eine kommende Zukunft der Bildung und der Bildungsmittel zu prophezeien: in dieser ungeheuren Weite des Gesichtskreises erblindet mein Blick, wie er ebenfalls in einer allzugrossen Nähe unsicher wird. Unter *unseren* Bildungsanstalten verstehe ich demgemäss weder die speciell baslerischen, noch die zahllosen Formen der weitesten, alle Völker umspannenden Gegenwart, sondern meine die *deutschen Institutionen* dieser Art, deren wir uns ja auch hier zu erfreuen haben. Die Zukunft dieser deutschen Institutionen soll uns beschäftigen, d. h. die Zukunft der deutschen Volksschule, der deutschen Realschule, des deutschen Gymnasiums, der deutschen Universität: wobei wir einstweilen ganz von allen Vergleichungen und Werthabschätzungen absehn und uns be-

sonders vor dem schmeichelnden Wahne hüten, als ob unsre Zustände, im Hinblick auf andere Culturvölker, eben die allgemein mustergültigen und unübertroffnen seien. Genug, es sind unsre Bildungsschulen und nicht zufällig hängen sie mit uns zusammen, nicht umgehängt sind sie uns wie ein Gewand: sondern als lebendige Denkmäler bedeutender Culturbewegungen, in einigen Formationen selbst „Urväterhausrath", verknüpfen sie uns mit der Vergangenheit des Volkes und sind in wesentlichen Zügen ein so heiliges und ehrwürdiges Vermächtniss, dass ich von der Zukunft unserer Bildungsanstalten nur im Sinne einer höchst möglichen Annäherung an den idealen Geist, aus dem sie geboren sind, zu reden wüsste. Dabei steht es für mich fest, dass die zahlreichen Veränderungen, die sich die Gegenwart an diesen Bildungsanstalten erlaubte, um sie „zeitgemäss" zu machen, zum guten Theil nur verzogene Linien und Abirrungen von der ursprünglichen erhabenen Tendenz ihrer Gründung sind: und was wir in dieser Hinsicht von der Zukunft zu hoffen wagen, ist eine so allgemeine Erneuerung, Erfrischung und Läuterung des deutschen Geistes, dass aus ihm auch diese Anstalten gewissermaassen neugeboren werden und dann, nach dieser Neugeburt, zugleich alt und neu erscheinen: während sie jetzt zu allermeist nur „modern" und „zeitgemäss" zu sein beanspruchen.

Nur im Sinne jener Hoffnung rede ich von einer Zukunft unserer Bildungsanstalten: und dies ist der zweite Punkt, über den ich mich von vornherein, zu meiner Entschuldigung erklären muss. Es ist ja die grösste aller Anmaassungen, Prophet sein zu wollen, so dass es bereits lächerlich klingt zu erklären, dass man es nicht sein will. Es dürfte niemand über die Zukunft unserer Bildung und eine damit im Zusammenhange stehende Zukunft unserer Erziehungsmittel und -methoden sich im Tone der Weissagung vernehmen lassen,

wenn er nicht beweisen kann, dass diese zukünftige Bildung in irgend welchem Maasse bereits Gegenwart ist und nur in einem viel höheren Maasse um sich zu greifen hat, um einen nothwendigen Einfluss auf Schule und Erziehungsinstitute auszuüben. Man gestatte mir nur, aus den Eingeweiden der Gegenwart, gleich einem römischen Haruspex, die Zukunft zu errathen, was in diesem Falle nicht mehr und nicht weniger sagen will als einer schon vorhandenen Bildungstendenz den einstmaligen Sieg zu verheissen, ob sie gleich augenblicklich nicht beliebt, nicht geehrt, nicht verbreitet ist. Sie wird aber siegen, wie ich mit höchstem Vertrauen annehme, weil sie den grössten und mächtigsten Bundesgenossen hat, die *Natur:* wobei wir freilich nicht verschweigen dürfen, dass viele Voraussetzungen unsrer modernen Bildungsmethoden den Charakter des Unnatürlichen an sich tragen und dass die verhängnissvollsten Schwächen unserer Gegenwart gerade mit diesen unnatürlichen Bildungsmethoden zusammenhängen. Wer mit dieser Gegenwart sich durchaus eins fühlt und sie als etwas „Selbstverständliches" nimmt, den beneiden wir weder um diesen Glauben noch um dies skandalös gebildete Modewort „selbstverständlich": wer aber, auf dem entgegengesetzten Standpunkte angelangt, bereits verzweifelt, der braucht auch nicht mehr zu kämpfen und darf sich nur der Einsamkeit ergeben, um bald allein zu sein. Zwischen diesen „Selbstverständlichen" und den Einsamen stehen aber die *Kämpfenden,* das heisst die Hoffnungsreichen, als deren edelster und erhabener Ausdruck unser grosser Schiller vor unseren Augen steht, so wie ihn uns Goethe in seinem Epilog zur Glocke schildert:

Nun glühte seine Wange roth und röther
Von jener Jugend, die uns nie entfliegt,
Von jenem Muth, der, früher oder später,
Den Widerstand der stumpfen Welt besiegt,

Von jenem Glauben, der sich stets erhöhter
Bald kühn hervordrängt, bald geduldig schmiegt,
Damit das Gute wirke, wachse, fromme,
Damit der Tag dem Edlen endlich komme.

— Das bisher von mir Gesagte möge von meinen geehrten Zuhörern im Sinne eines Vorwortes aufgenommen werden, dessen Aufgabe nur sein durfte, den Titel meiner Vorträge zu illustriren und ihn gegen mögliche Missverständnisse und unberechtigte Anforderungen zu schützen. Um nun sofort, am Eingange meiner Betrachtungen, vom Titel zur Sache übergehend, den allgemeinen Gedankenkreis zu umschreiben, von dem aus eine Beurtheilung unserer Bildungsanstalten versucht werden soll, soll, an diesem Eingange, eine deutlich formulirte These als Wappenschild jeden Hinzukommenden erinnern, in wessen Haus und Gehöft er zu treten im Begriff ist: falls er nicht, nach Betrachtung eines solchen Wappenschildes, es vorzieht, einem solchen damit gekennzeichneten Haus und Gehöft den Rücken zu kehren. Meine These lautet:

Zwei scheinbar entgegengesetzte, in ihrem Wirken gleich verderbliche und in ihren Resultaten endlich zusammenfließende Strömungen beherrschen in der Gegenwart unsere ursprünglich auf ganz anderen Fundamenten gegründeten Bildungsanstalten: einmal der Trieb nach möglichster *Erweiterung der Bildung,* andererseits der Trieb nach *Verminderung und Abschwächung derselben.* Dem ersten Triebe gemäss soll die Bildung in immer weitere Kreise getragen werden, im Sinne der anderen Tendenz wird der Bildung zugemuthet, ihre höchsten selbstherrlichen Ansprüche aufzugeben und sich dienend einer anderen Lebensform, nämlich der des Staates, unterzuordnen. Im Hinblick auf diese verhängnissvollen Tendenzen der Erweiterung und der Verminderung wäre hoffnungslos zu verzweifeln, wenn es nicht irgendwann

einmal möglich ist, zweien entgegengesetzten, wahrhaft deutschen und überhaupt zukunftreichen Tendenzen zum Siege zu verhelfen, das heisst dem Triebe nach *Verengerung* und *Concentration* der Bildung, als dem Gegenstück einer möglichst grossen Erweiterung, und dem Triebe nach *Stärkung* und *Selbstgenugsamkeit* der Bildung, als dem Gegenstück ihrer Verminderung. Dass wir aber an die Möglichkeit eines Sieges glauben, dazu berechtigt uns die Erkenntniss, dass jene beiden Tendenzen der Erweiterung und Verminderung ebenso den ewig gleichen Absichten der Natur entgegenlaufen als eine Concentration der Bildung auf wenige ein nothwendiges Gesetz derselben Natur, überhaupt eine Wahrheit ist, während es jenen zwei anderen Trieben nur gelingen möchte, eine erlogene Cultur zu begründen.

II

Fünf Vorträge,

gehalten in der Zeit vom 16. Januar bis 23. März 1872.

Erster Vortrag.

(Gehalten am 16. Januar 1872.)

Meine verehrten Zuhörer,

das Thema, über das Sie gesonnen sind, mit mir nachzudenken, ist so ernsthaft und wichtig und in einem gewissen Sinne so beunruhigend, dass auch ich, gleich Ihnen, zu jedem beliebigen gehen würde, der über dasselbe etwas zu lehren verspräche, sollte derselbe auch noch so jung sein, sollte es an sich sogar recht unwahrscheinlich dünken, dass er von sich aus, aus eignen Kräften, etwas Zureichendes und einer solchen Aufgabe Entsprechendes leisten werde. Es wäre doch noch möglich, dass er etwas Rechtes über die beunruhigende Frage nach der Zukunft unserer Bildungsanstalten *gehört* habe, das er Ihnen nun wieder erzählen wollte, es wäre möglich, dass er bedeutende Lehrmeister gehabt habe, denen es schon mehr geziemen möchte, auf die Zukunft zu prophezeien und zwar, ähnlich wie die römischen haruspices, aus den Eingeweiden der Gegenwart heraus.

In der That haben Sie etwas derartiges zu gewärtigen. Ich bin einmal durch seltsame, im Grunde recht harmlose

Umstände Ohrenzeuge eines Gesprächs gewesen, welches merkwürdige Männer über eben jenes Thema führten, und habe die Hauptpunkte ihrer Betrachtungen und die ganze Art und Weise, wie sie diese Frage anfassten, viel zu fest meinem Gedächtniss eingeprägt, um nicht selbst immer, wenn ich über ähnliche Dinge nachdenke, in dasselbe Geleise zu gerathen: nur dass ich mitunter den zuversichtlichen Muth nicht habe, den jene Männer sowohl im kühnen Aussprechen verbotener Wahrheiten als in dem noch kühneren Aufbau ihrer eignen Hoffnungen damals vor meinen Ohren und zu meinem Erstaunen bewährten. Um so mehr schien es mir nützlich, ein solches Gespräch endlich einmal schriftlich zu fixiren, um auch andere noch zum Urtheil über so auffallende Ansichten und Aussprüche aufzureizen: — und hierzu glaubte ich aus besonderen Gründen gerade die Gelegenheit dieser öffentlichen Vorträge benutzen zu dürfen.

Ich bin mir nämlich wohl bewusst, an welchem Orte ich jenes Gespräch einem allgemeinen Nachdenken und Ueberlegen anempfehle, in einer Stadt nämlich, die in einem unverhältnissmässig großartigen Sinne die Bildung und Erziehung ihrer Bürger zu fördern sucht, in einem Maassstabe, der für grössere Staaten geradezu etwas Beschämendes haben muß: so daß ich hier gewiss auch mit dieser Vermuthung nicht fehlgreife, dass dort, wo man um so viel mehr für diese Dinge *thut,* man auch über sie um so viel mehr *denkt.* Gerade nur solchen Zuhörern aber werde ich, bei der Wiedererzählung jenes Gesprächs, völlig verständlich werden können — solchen, die sofort errathen, was nur angedeutet werden konnte, ergänzen, was verschwiegen werden mußte, die überhaupt nur erinnert, nicht belehrt zu werden brauchen.

Nun vernehmen Sie, meine geehrten Zuhörer, mein harmloses Erlebniss und das minder harmlose Gespräch jener bisher nicht genannten Männer.

Wir versetzen uns mitten in den Zustand eines jungen Studenten hinein, das heisst in einen Zustand, der, in der rastlosen und heftigen Bewegung der Gegenwart, geradezu etwas Unglaubwürdiges ist, und den man erlebt haben muss, um ein solches unbekümmertes Sich-Wiegen, ein solches dem Augenblick abgerungenes gleichsam zeitloses Behagen überhaupt für möglich zu halten. In diesem Zustande verlebte ich, zugleich mit einem gleichalterigen Freunde, ein Jahr in der Universitätsstadt Bonn am Rhein: ein Jahr, welches durch die Abwesenheit aller Pläne und Zwecke, losgelöst von allen Zukunftsabsichten, für meine jetzige Empfindung fast etwas Traumartiges an sich trägt, während dasselbe zu beiden Seiten, vorher und nachher, durch Zeiträume des Wachseins eingerahmt ist. Wir beide blieben ungestört, ob wir gleich mit einer zahlreichen und im Grunde anders erregten und strebenden Verbindung zusammen lebten; mitunter hatten wir Mühe, die etwas zu lebhaften Zumuthungen dieser unserer Altersgenossen zu befriedigen oder zurückzuweisen. Aber selbst dieses Spiel mit einem widerstrebenden Elemente hat jetzt, wenn ich es mir vor die Seele stelle, immer noch einen ähnlichen Charakter, wie mancherlei Hemmungen, die ein jeder im Traum erlebt, etwa wenn man glaubt fliegen zu können, aber durch unerklärliche Hindernisse sich zurückgezogen fühlt.

Ich hatte mit meinem Freunde zahlreiche Erinnerungen aus der früheren Periode des Wachseins, aus unserer Gymnasiastenzeit, gemein, und *eine* derselben muss ich näher bezeichnen, weil sie den Uebergang zu meinem harmlosen Erlebniss bildet. Mit jenem Freunde zusammen hatte ich bei einer früheren Rheinreise, die im Spätsommer unternommen worden war, einen Plan fast zu gleicher Zeit und an gleichem Orte — und doch jeder für sich — ausgedacht, so dass wir uns gerade durch dies ungewöhnliche Zusammentreffen

gezwungen fühlten, ihn durchzuführen. Wir beschlossen damals eine kleine Vereinigung von wenig Kameraden zu stiften, mit der Absicht, für unsere productiven Neigungen in Kunst und Litteratur eine feste und verpflichtende Organisation zu finden: das heisst schlichter ausgedrückt: es musste sich ein jeder von uns verbindlich machen, von Monat zu Monat ein eigenes Product, sei es eine Dichtung oder eine Abhandlung oder ein architektonischer Entwurf oder eine musikalische Production, einzusenden, über welches Product nun ein jeder der anderen mit der unbegrenzten Offenheit freundschaftlicher Kritik zu richten befugt war. So glaubten wir unsere Bildungstriebe durch gegenseitiges Ueberwachen ebenso zu reizen, als im Zaume zu halten: und wirklich war auch der Erfolg derart, dass wir immer eine dankbare, ja feierliche Empfindung für jenen Moment und jenen Ort zurückbehalten mussten, die uns jenen Einfall eingegeben hatten.

Für diese Empfindung fand sich bald die rechte Form, indem wir uns gegenseitig verpflichteten, wenn es irgend möglich sei, an jenem Tage, in jedem Jahre die einsame Stätte bei Rolandseck aufzusuchen, an der wir damals, im Spätsommer, in Gedanken neben einander sitzend, uns plötzlich zu dem gleichen Entschlusse begeistert fühlten. Genau genommen, ist diese Verpflichtung doch nicht streng genug eingehalten worden; aber gerade deshalb, weil wir manche Unterlassungssünde auf dem Gewissen hatten, wurde von uns beiden in jenem Bonner Studentenjahr, als wir endlich wieder dauernd am Rheine wohnten, mit grösster Festigkeit beschlossen, diesmal nicht nur unserem Gesetz, sondern auch unserem Gefühl, unserer dankbaren Erregung zu genügen und am rechten Tage die Stätte bei Rolandseck in weihevoller Weise heimzusuchen.

Es wurde uns nicht leicht gemacht: denn gerade an diesem Tage machte uns die zahlreiche und muntere Studenten-

verbindung, die uns am Fliegen hinderte, recht zu schaffen und zog mit allen Kräften an allen Fäden, die uns niederhalten konnten. Unsere Verbindung hatte für diesen Zeitpunkt eine grosse festliche Ausfahrt nach Rolandseck beschlossen, um am Schlusse des Sommerhalbjahrs sich noch einmal ihrer sämmtlichen Mitglieder zu versichern und sie mit den besten Abschiedserinnernngen nachher in die Heimat zu schicken.

Es war einer jener vollkommenen Tage, wie sie, in unserem Klima wenigstens, nur eben diese Spätsommerzeit zu erzeugen vermag: Himmel und Erde im Einklang ruhig neben einander hinströmend, wunderbar aus Sonnenwärme, Herbstfrische und blauer Unendlichkeit gemischt. Wir bestiegen, in dem buntesten phantastischen Aufzuge, an dem sich, bei der Trübsinnigkeit aller sonstigen Trachten, allein noch der Student ergötzen darf, ein Dampfschiff, das zu unseren Ehren festlich bewimpelt war, und pflanzten unsere Verbindungsfahnen auf seinem Verdecke auf. Von beiden Ufern des Rheines ertönte von Zeit zu Zeit ein Signalschuss, durch den, nach unserer Anordnung, ebenso die Rheinanwohner als vor allem unser Wirth in Rolandseck über unser Herankommen benachrichtigt wurde. Ich erzähle nun nichts von dem lärmenden Einzuge, vom Landungsplatze aus, durch den aufgeregt-neugierigen Ort hindurch, ebenso wenig von den nicht für jedermann verständlichen Freuden und Scherzen, die wir uns unter einander gestatteten; ich übergehe ein allmählich bewegter, ja wild werdendes Festessen und eine unglaubliche musikalische Production, an der sich, bald durch Einzelvorträge, bald durch Gesammtleistungen die ganze Tafelgesellschaft betheiligen musste, und die ich, als musikalischer Berather unserer Verbindung, früher einzustudiren und jetzt zu dirigiren hatte. Während des etwas wüsten und immer schneller werdenden Finale hatte ich bereits meinem Freunde einen Wink gegeben, und unmittelbar nach

dem geheulähnlichen Schlussaccord verschwanden wir beide durch die Thüre: hinter uns klappte gewissermassen ein brüllender Abgrund zu.

Plötzlich erquickende, athemlose Naturstille. Die Schatten lagen schon etwas breiter, die Sonne glühte unbeweglich, aber schon niedergesenkt, und von den grünlichen glitzernden Wellen des Rheines her wehte ein leichter Hauch über unsere heissen Gesichter. Unsere Erinnerungsweihe verpflichtete uns nur erst für die späteren Stunden des Tags, und daher hatten wir daran gedacht, die letzten hellen Momente des Tags mit einer unserer einsamen Liebhabereien auszufüllen, an denen wir damals so reich waren.

Wir pflegten damals mit Passion Pistolen zu schiessen, und einem jeden von uns ist diese Technik in einer späteren militärischen Laufbahn von großem Nutzen gewesen. Der Diener unserer Verbindung kannte unseren etwas entfernt und hochgelegenen Schiessplatz und hatte uns dorthin unsere Pistolen vorangetragen. Dieser Platz befand sich am oberen Saume des Waldes, der die niedrigen Höhenzüge hinter Rolandseck bedeckt, auf einem kleinen unebnen Plateau, und zwar ganz in der Nähe unserer Stiftungs- und Weihestätte. Am bewaldeten Abhang, seitwärts von unserem Schiessplatz, gab es eine kleine baumfreie, zum Niedersitzen einladende Stelle, die einen Durchblick über Bäume und Gestrüpp hinweg nach dem Rheine zu gestattete, so dass gerade die schön gewundenen Linien des Siebengebirgs und vor allem der Drachenfels den Horizont gegen die Baumgruppen abgrenzten, während den Mittelpunkt dieses gerundeten Ausschnitts der glitzernde Rhein selbst, die Insel Nonnenwörth im Arme haltend, bildete. Dies war unsere, durch gemeinsame Träume und Pläne geweihte Stätte, zu der wir uns in späterer Abendstunde zurückziehn wollten, ja sogar mussten, falls wir im Sinne unseres Gesetzes den Tag beschliessen mochten.

Seitwärts davon, auf jenem kleinen unebenen Plateau, stand unweit ein mächtiger Stumpf einer Eiche, einsam sich von der sonst baum- und strauchlosen Fläche und den niedrigen wellenartigen Erhöhungen abhebend. An diesem Stumpf hatten wir einst, mit vereinter Kraft, ein deutliches Pentagramm eingeschnitten, das in Wetter und Sturm der letzten Jahre noch mehr aufgeborsten war und eine willkommene Zielscheibe für unsere Pistolenkünste darbot. Es war bereits eine spätere Nachmittagsstunde, als wir auf unserem Schiessplatz anlangten, und von unserem Eichenstumpf aus lehnte sich ein breiter und zugespitzter Schatten über die dürftige Haide hin. Es war sehr still: durch die höheren Bäume zu unseren Füssen waren wir verhindert, nach dem Rhein zu in die Tiefe zu sehen. Um so erschütternder klang in diese Einsamkeit bald der widerhallende scharfe Laut unserer Pistolenschüsse — und eben hatte ich die zweite Kugel nach dem Pentagramm ausgeschickt, als ich mich heftig am Arme gefasst fühlte und zugleich auch meinen Freund in einer ähnlichen Weise im Laden unterbrochen sah.

Als ich mich rasch umwendete, blickte ich in das erzürnte Gesicht eines alten Mannes, während ich zugleich fühlte, wie ein kräftiger Hund an meinem Rücken emporsprang. Ehe wir — nämlich ich und mein ebenfalls durch einen zweiten, etwas jüngeren Mann gestörter Kamerad — uns zu irgend einem Worte der Verwunderung gesammelt hatten, erscholl bereits in drohendem und heftigem Tone die Rede des Greises. „Nein! Nein!“, rief er uns zu, „hier wird nicht duellirt! Am wenigsten dürft ihr es, ihr studirenden Jünglinge! Fort mit den Pistolen! Beruhigt euch, versöhnt euch, reicht euch die Hände! Wie? Das wäre das Salz der Erde, die Intelligenz der Zukunft, der Same unserer Hoffnungen — und das kann sich nicht einmal von dem verrückten Ehrenkatechismus und seinen Faustrechtssatzungen

freimachen? Eurem Herzen will ich dabei nicht zu nahe treten, aber euren Köpfen macht es wenig Ehre. Ihr, deren Jugend die Sprache und Weisheit Hellas' und Latium's zur Pflegerin erhielt, und auf deren jungen Geist man die Lichtstrahlen der Weisen und Edlen des schönen Alterthums frühzeitig fallen zu lassen die unschätzbare Sorge getragen hat — ihr wollt damit anfangen, dass ihr den Codex der ritterlichen Ehre, das heisst den Codex des Unverstands und der Brutalität zur Richtschnur eures Wandels macht? — Seht ihn doch einmal recht an, bringt ihn euch auf deutliche Begriffe, enthüllt seine erbärmliche Beschränktheit und lasst ihn den Prüfstein nicht eures Herzens, aber eures Verstandes sein. Verwirft dieser ihn jetzt nicht, so ist euer Kopf nicht geeignet, in dem Felde zu arbeiten, wo eine energische Urtheilskraft, welche die Bande des Vorurtheils leicht zerreisst, ein richtig ansprechender Verstand, der Wahres und Falsches selbst dort, wo der Unterschied tief verborgen liegt und nicht wie hier mit Händen zu greifen ist, rein zu sondern vermag, die nothwendigen Erfordernisse sind: in diesem Falle also, meine Guten, sucht auf eine andere ehrliche Weise durch die Welt zu kommen, werdet Soldaten oder lernet ein Handwerk, das hat einen goldenen Boden."

Auf diese grobe, obschon wahre Rede antworteten wir erregt, indem wir uns immer gegenseitig in's Wort fielen: „Erstens irren Sie in der Hauptsache; denn wir sind keinesfalls da, um uns zu duelliren, sondern um uns im Pistolenschiessen zu üben. Zweitens scheinen Sie gar nicht zu wissen, wie es bei einem Duell zugeht: denken Sie, dass wir uns, wie zwei Wegelagerer, in dieser Einsamkeit einander gegenüberstellen würden, ohne Secundanten, ohne Aerzte u. s. w.? Drittens endlich haben wir in der Duellfrage — ein jeder für sich — unseren eigenen Standpunkt und wollen nicht durch Belehrungen Ihrer Art überfallen und erschreckt werden."

Diese gewiss nicht höfliche Entgegnung hatte auf den alten Mann einen übeln Eindruck gemacht; während er zuerst, als er merkte, dass es sich um kein Duell handele, freundlicher auf uns hinblickte, verdross ihn unsre schliessliche Wendung, so dass er brummte; und als wir gar von unseren eignen Standpuncten zu reden wagten, fasste er heftig seinen Begleiter, drehte sich rasch um und rief uns bitter nach: „Man muss nicht nur Standpunkte, sondern auch Gedanken haben!“ „Und,“ rief der Begleiter dazwischen: „Ehrfurcht, selbst wenn ein solcher Mann einmal irrt!“

Inzwischen hatte aber mein Freund bereits wieder geladen und schoss von neuem, indem er: „Vorsicht!“ rief, nach dem Pentagramm. Dies sofortige Knattern hinter seinem Rücken machte den alten Mann wüthend; noch einmal kehrte er sich um, sah meinen Freund mit Hass an und sagte dann zu seinem jüngeren Begleiter mit weicherer Stimme: „Was sollen wir thun? Diese jungen Männer ruiniren mich durch ihre Explosionen.“ — „Sie müssen nämlich wissen“, hub der Jüngere zu uns gewendet an, „dass Ihre explodirenden Vergnügungen in dem jetzigen Falle ein wahres Attentat gegen die Philosophie sind. Bemerken Sie diesen ehrwürdigen Mann — er ist im Stande, Sie zu bitten, hier nicht zu schiessen. Und wenn ein solcher Mann bittet —“ „Nun, so thut man es doch wohl“, unterbrach ihn der Greis und sah uns streng an.

Im Grunde wussten wir nicht recht, was wir von einem solchen Vorgange zu halten hatten; wir waren uns nicht deutlich bewusst, was unsere etwas lärmenden Vergnügungen mit der Philosophie gemein hätten, wir sahen ebenso wenig ein, weshalb wir, aus unverständlichen Rücksichten der Höflichkeit, unsern Schiessplatz aufgeben sollten, und mögen in diesem Augenblicke recht unschlüssig und verdrossen dagestanden haben. Der Begleiter sah unsre augenblickliche

Betroffenheit und erklärte uns den Hergang. „Wir sind genöthigt", sagte er, „hier in Ihrer nächsten Nähe ein paar Stunden zu warten, wir haben eine Verabredung, nach der ein bedeutender Freund dieses bedeutenden Mannes noch diesen Abend hier eintreffen will; und zwar haben wir einen ruhigen Platz, mit einigen Bänken, hier am Gehölz, für diese Zusammenkunft gewählt. Es ist nichts Angenehmes, wenn wir hier durch Ihre benachbarten Schiessübungen fortwährend aufgeschreckt werden; es ist für Ihre eigne Empfindung, wie wir voraussetzen, unmöglich, hier weiter zu schiessen, wenn Sie hören, dass es einer unsrer ersten Philosophen ist, der diese ruhige und abgelegene Einsamkeit für ein Wiedersehen mit seinem Freunde ausgesucht hat."

Diese Auseinandersetzung beunruhigte uns noch mehr: wir sahen jetzt eine noch grössere Gefahr, als nur den Verlust unseres Schiessplatzes, auf uns zukommen und fragten hastig: „Wo ist dieser Ruheplatz? Doch nicht hier links im Gehölz?"

„Gerade dieser ist es."

„Aber dieser Platz gehört heute Abend uns beiden," rief mein Freund dazwischen. „Wir müssen diesen Platz haben", riefen wir beide.

Unsre längst beschlossene Festfeier war uns augenblicklich wichtiger als alle Philosophen der Welt, und wir drückten so lebhaft und erregt unsre Empfindung aus, dass wir uns, mit unserm an sich unverständlichen, aber so dringend geäusserten Verlangen, vielleicht etwas lächerlich ausnahmen. Wenigstens sahen uns unsre philosophischen Störenfriede lächelnd und fragend an, als ob wir nun, zu unsrer Entschuldigung, reden müssten. Aber wir schwiegen; denn wir wollten am wenigsten uns verrathen.

Und so standen sich die beiden Gruppen stumm gegenüber, während über den Wipfeln der Bäume ein weithin

ausgegossnes Abendroth lag. Der Philosoph sah nach der Sonne zu, der Begleiter nach dem Philosophen und wir beide nach unserm Versteck im Walde, das für uns gerade heute so gefährdet sein sollte. Eine etwas grimmige Empfindung überkam uns. Was ist alle Philosophie, dachten wir, wenn sie hindert, für sich zu sein und einsam mit Freunden sich zu freuen, wenn sie uns abhält, selbst Philosophen zu werden. Denn wir glaubten, unsre Erinnerungsfeier sei recht eigentlich philosophischer Natur: bei ihr wünschten wir für unsre weitere Existenz ernste Vorsätze und Pläne zu fassen; in einsamem Nachdenken hofften wir etwas zu finden, was in ähnlicher Weise unsre innerste Seele in der Zukunft bilden und befriedigen sollte, wie jene ehemalige productive Thätigkeit der früheren Jünglingsjahre. Gerade darin sollte jener eigentliche Weiheact bestehen; nichts war beschlossen als gerade dies — einsam zu sein, nachdenklich dazusitzen, so wie damals vor fünf Jahren, als wir uns zu jenem Entschlusse gemeinsam sammelten. Es sollte eine schweigende Feierlichkeit sein, ganz Erinnerung, ganz Zukunft — die Gegenwart nichts als ein Gedankenstrich dazwischen. Und nun trat ein feindliches Schicksal in unsern Zauberkreis — und wir wussten nicht, wie es zu entfernen sei, ja wir fühlten, bei der Seltsamkeit des ganzen Zusammentreffens etwas Geheimnissvoll-Anreizendes.

Während wir so stumm, in feindselige Gruppen geschieden, geraume Zeit bei einander standen, die Abendwolken über uns sich immer mehr rötheten und der Abend immer ruhiger und milder wurde, während wir gleichsam das regelmässige Athmen der Natur belauschten, wie sie zufrieden über ihr Kunstwerk, den vollkommnen Tag, ihr Tagewerk beschließt — riss sich mitten durch die dämmernde Stille ein ungestümer, verworrner Jubelruf, vom Rheine her heraufklingend; viele Stimmen wurden in der Ferne laut — das

mussten unsre studentischen Gefährten sein, die wohl jetzt auf dem Rheine in Kähnen herumfahren mochten. Wir dachten daran, dass wir vermisst würden und vermissten selbst etwas: fast gleichzeitig erhob ich mit meinem Freund das Pistol: das Echo warf unsre Schüsse zurück: und mit ihm zusammen kam auch schon ein wohlbekanntes Geschrei, als Erkennungszeichen, aus der Tiefe herauf. Denn wir waren bei unsrer Verbindung als passionirte Pistolenschützen ebenso bekannt als berüchtigt. Im gleichen Augenblicke aber empfanden wir unser Benehmen als die höchste Unhöflichkeit gegen die stummen philosophischen Ankömmlinge, die in ruhiger Betrachtung bis jetzt dagestanden hatten und bei unserem Doppelschuss erschreckt bei Seite gesprungen waren. Wir traten rasch auf sie zu und riefen abwechselnd: „Verzeihen Sie uns. Jetzt wurde zum letzten Male geschossen, und das galt unseren Kameraden auf dem Rhein. Die haben es auch verstanden. Hören Sie? — Wenn Sie durchaus jenen Ruheplatz hier links im Gebüsch haben wollen, so müssen Sie wenigstens gestatten, dass auch wir dort uns niederlassen. Es giebt mehrere Bänke dort: wir stören Sie nicht: wir sitzen ruhig und werden schweigen: aber sieben Uhr ist bereits vorbei und wir *müssen* jetzt dorthin."

„Das klingt geheimnissvoller als es ist", setzte ich nach einer Pause hinzu; „es giebt unter uns ein ernstes Versprechen, diese nächste Stunde dort zu verbringen; es giebt auch Gründe dafür. Die Stätte ist für uns durch eine gute Erinnerung geheiligt, sie soll uns auch eine gute Zukunft inauguriren. Wir werden uns auch deshalb bemühen, bei Ihnen keine schlechte Erinnerung zu hinterlassen — nachdem wir Sie doch mehrfach beunruhigt und erschreckt haben."

Der Philosoph schwieg; sein jüngerer Gefährte aber sagte: „Unsre Versprechungen und Verabredungen binden uns leider in gleicher Weise, sowohl für denselben Ort als für

dieselben Stunden. Wir haben nun die Wahl, ob wir irgend ein Schicksal oder einen Kobold für das Zusammentreffen verantwortlich machen wollen."

„Im übrigen, mein Freund", sagte der Philosoph begütigt, „bin ich mit unsern pistolenschiessenden Jünglingen zufriedner als vordem. Hast du bemerkt, wie ruhig sie vorhin waren, als wir nach der Sonne sahen? Sie sprachen nicht, sie rauchten nicht, sie standen still — ich glaube fast, sie haben nachgedacht."

Und mit rascher Wendung zu uns: „*Haben* Sie nachgedacht? Das sagen Sie mir, während wir zusammen nach unserm gemeinsamen Ruheplatz gehen." Wir machten jetzt zusammen einige Schritte und kamen abwärts klimmend in die warme dunstige Atmosphäre des Waldes, in dem es schon dunkler war. Im Gehen erzählte mein Freund dem Philosophen unverhohlen seine Gedanken: wie er gefürchtet habe, dass heute zum ersten Male der Philosoph ihn am Philosophiren hindern werde.

Der Greis lachte. „Wie? Sie fürchten, dass der Philosoph Sie am Philosophiren hindern werde? So etwas mag schon vorkommen: und Sie haben es noch nicht erlebt? Haben Sie auf Ihrer Universität keine Erfahrungen gemacht? Und Sie hören doch die philosophischen Vorlesungen?" —

Diese Frage war für uns unbequem; denn es war durchaus nichts davon der Fall gewesen. Auch hatten wir damals noch den harmlosen Glauben, dass jeder, der auf einer Universität Amt und Würde eines Philosophen besitze, auch ein Philosoph sei: wir waren eben ohne Erfahrungen und schlecht belehrt. Wir sagten ehrlich, dass wir noch keine philosophischen Collegien gehört hätten, aber gewiss das Versäumte noch einmal nachholen würden.

„Was nennen Sie nun aber," fragte er, „Ihr Philosophiren?" — „Wir sind", sagte ich, „um eine Definition ver-

legen. Doch meinen wir wohl ungefähr so viel, dass wir uns ernstlich bemühen wollen, nachzudenken, wie wir wohl am besten gebildete Menschen werden." „Das ist viel und wenig", brummte der Philosoph, „denken Sie nur recht darüber nach! Hier sind unsre Bänke: wir wollen uns recht weit auseinandersetzen: ich will Sie ja nicht stören nachzudenken, wie Sie zu gebildeten Menschen werden. Ich wünsche Ihnen Glück und — Standpunkte, wie in Ihrer Duellfrage, rechte eigne nagelneue gebildete Standpunkte. Der Philosoph will Sie nicht am Philosophiren hindern: erschrecken Sie ihn nur nicht durch Ihre Pistolen. Machen Sie es heute einmal den jungen Pythagoreern nach: diese mussten fünf Jahre schweigen, als Diener einer rechten Philosophie — vielleicht bringen Sie es für fünf Viertelstunden auch zu Stande, im Dienste Ihrer eignen zukünftigen Bildung, mit der Sie sich ja so angelegentlich befassen."

Wir waren an unserem Ziele: unsre Erinnerungsfeier begann. Wieder wie damals vor fünf Jahren schwamm der Rhein in einem zarten Dunste, wieder wie damals leuchtete der Himmel, duftete der Wald. Die entlegenste Ecke einer entfernten Bank nahm uns auf; hier sassen wir fast wie versteckt und so, dass weder der Philosoph noch sein Begleiter uns in's Gesicht sehn konnten. Wir waren allein; wenn die Stimme des Philosophen gedämpft zu uns herüberkam, war sie inzwischen unter der raschelnden Bewegung des Laubes, unter dem summenden Geräusch eines tausendfältigen wimmelnden Daseins in der Höhe des Waldes fast zu einer Naturmusik geworden; sie wirkte als Laut, wie eine ferne eintönige Klage. Wir waren wirklich ungestört.

Und so vergieng eine Zeit, in der das Abendroth immer mehr verblasste, und die Erinnerung an unsre jugendliche Bildungsunternehmung immer deutlicher vor uns aufstieg. Es schien uns so, als ob wir jenem sonderbaren Verein den

höchsten Dank schuldig seien: er war uns nicht etwa nur ein Supplement für unsre Gymnasialstudien gewesen, sondern geradezu die eigentliche fruchtbringende Gesellschaft, in deren Rahmen wir auch unser Gymnasium mit hineingezeichnet hatten, als ein einzelnes Mittel im Dienste unseres allgemeinen Strebens nach Bildung.

Wir waren uns bewusst, dass wir damals an einen sogenannten Beruf insgesammt nie gedacht hatten, Dank unserem Vereine. Die nur zu häufige Ausbeutung dieser Jahre durch den Staat, der sich möglichst bald brauchbare Beamte heranziehn und sich ihrer unbedingten Fügsamkeit durch übermässig anstrengende Examina versichern will, war durchaus von unsrer Bildung in weitester Entfernung geblieben; und wie wenig irgend ein Nützlichkeitssinn, irgend eine Absicht auf rasche Beförderung und schnelle Laufbahn uns bestimmt hatte, lag für jeden von uns in der heute einmal tröstlich erscheinenden Thatsache, dass wir auch jetzt beide nicht recht wussten, was wir werden sollten, ja dass wir uns um diesen Punkt gar nicht bekümmerten. Diese glückliche Unbekümmertheit hatte unser Verein in uns genährt; gerade für sie waren wir bei seinem Erinnerungsfeste recht von Herzen dankbar. Ich habe schon einmal gesagt, dass ein solches zweckloses Sich-Behagenlassen am Moment, ein solches Sich-Wiegen auf dem Schaukelstuhl des Augenblicks für unsre allem Unnützen abholde Gegenwart fast unglaubwürdig, jedenfalls tadelnswerth erscheinen muss. Wie unnütz waren wir! Und wie stolz waren wir darauf, so unnütz zu sein! Wir hätten mit einander uns um den Ruhm streiten können, wer von beiden der Unnützere sei. Wir wollten nichts bedeuten, nichts vertreten, nichts bezwecken, wir wollten ohne Zukunft sein, nichts als bequem auf der Schwelle der Gegenwart hingestreckte Nichtsnutze — und wir waren es auch, Heil uns!

— So nämlich erschien es uns damals, meine geehrten Zuhörer! —

Diesen weihevollen Selbstbetrachtungen hingegeben, war ich ungefähr im Begriff, mir nun auch die Frage nach der Zukunft *unserer* Bildungsanstalt in diesem selbstzufriednen Tone zu beantworten, als mir es allmählich schien, dass die von der entfernten Philosophenbank her tönende Naturmusik ihren bisherigen Charakter verlöre und viel eindringlicher und articulirter zu uns herüberkäme. Plötzlich wurde ich mir bewusst, dass ich zuhörte, dass ich lauschte, dass ich mit Leidenschaft lauschte, mit vorgestrecktem Ohre zuhörte. Ich stiess meinen vielleicht etwas ermüdeten Freund an und sagte ihm leise: „Schlaf nicht! Es giebt dort für uns etwas zu lernen. Es passt auf uns, wenn es uns auch nicht gilt."

Ich hörte nämlich, wie der junge Begleiter sich ziemlich erregt vertheidigte, wie dagegen der Philosoph mit immer kräftigerem Klange der Stimme ihn angriff. „Du bist unverändert," rief er ihm zu, „leider unverändert, mir ist es unglaublich, wie du noch derselbe bist, wie vor sieben Jahren, wo ich dich zum letzten Male sah, wo ich dich mit zweifelhaften Hoffnungen entliess. Deine inzwischen übergehängte moderne Bildungshaut muss ich dir leider wieder, nicht zu meinem Vergnügen, abziehn — und was finde ich darunter? Zwar den gleichen unveränderlichen „intellegibeln" Charakter, wie ihn Kant versteht, aber leider auch den unveränderten intellectuellen — was wahrscheinlich auch eine Nothwendigkeit, aber eine wenig tröstliche ist. Ich frage mich, wozu ich als Philosoph gelebt habe, wenn ganze Jahre, die du in meinem Umgang verlebt hast, bei nicht stumpfem Geiste und wirklicher Lernbegierde, doch keine deutlicheren Impressionen zurückgelassen haben! Jetzt benimmst du dich, als hättest du noch nie, in Betreff aller Bildung, den Cardinal-

satz gehört, auf den ich doch so oft, in unserem früheren Verkehr, zurückgekommen bin. Nun, welches war der Satz?"

„Ich erinnre mich," antwortete der gescholtene Schüler; „Sie pflegten zu sagen, es würde kein Mensch nach Bildung streben, wenn er wüsste, wie unglaublich klein die Zahl der wirklich Gebildeten zuletzt ist und überhaupt sein kann. Und trotzdem sei auch diese kleine Anzahl von wahrhaft Gebildeten nicht einmal möglich, wenn nicht eine grosse Masse, im Grunde gegen ihre Natur, und nur durch eine verlockende Täuschung bestimmt, sich mit der Bildung einliesse. Man dürfe deshalb von jener lächerlichen Improportionalität zwischen der Zahl der wahrhaft Gebildeten und dem ungeheuer grossen Bildungsapparat nichts öffentlich verrathen; hier stecke das eigentliche Bildungsgeheimniss: dass nämlich zahllose Menschen scheinbar für sich, im Grunde nur, um einige wenige Menschen möglich zu machen, nach Bildung ringen, für die Bildung arbeiten."

„Dies ist der Satz," sagte der Philosoph — „und doch konntest du so seinen wahren Sinn vergessen, um zu glauben, selber einer jener wenigen zu sein? Daran hast du gedacht — ich merke es wohl. Das aber gehört zu der nichtswürdigen Signatur unsrer gebildeten Gegenwart. Man demokratisirt die Rechte des Genius, um der eignen Bildungsarbeit und Bildungsnoth enthoben zu sein. Es will sich ein jeder womöglich im Schatten des Baumes niederlassen, den der Genius gepflanzt hat. Man möchte sich jener schweren Nothwendigkeit entziehn, für den Genius arbeiten zu müssen, um seine Erzeugung möglich zu machen. Wie? Du bist zu stolz, ein Lehrer sein zu wollen? Du verachtest die sich herandrängende Menge der Lernenden? Du sprichst mit Geringschätzung über die Aufgabe des Lehrers? Und möchtest dann, in einer feindseligen Abgrenzung von jener Menge, ein einsames Leben führen, mich und meine Lebensweise

copirend? Du glaubst im Sprunge sofort das erreichen zu können, was ich, nach langem hartnäckigem Kampfe, um als Philosoph überhaupt nur leben zu können, mir endlich erringen musste? Und du fürchtest nicht, dass die Einsamkeit sich an dir rächen werde? Versuche es nur, ein Bildungseinsiedler zu sein — man muss einen überschüssigen Reichthum haben, um von sich aus für alle leben zu können! — Sonderbare Jünger! Gerade immer das Schwerste und Höchste, was eben nur dem Meister möglich geworden ist, glauben sie nachmachen zu müssen: während gerade sie wissen sollten, wie schwer und gefährlich dies sei und wie viele treffliche Begabungen noch daran zu Grunde gehen könnten!"

„Ich will Ihnen nichts verbergen, mein Lehrer," sagte hier der Begleiter. „Ich habe zu viel von Ihnen gehört und bin zu lange in Ihrer Nähe gewesen, um mich unserem jetzigen Bildungs- und Erziehungswesen noch mit Haut und Haar hingeben zu können. Ich empfinde zu deutlich jene heillosen Irrthümer und Missstände, auf die Sie mit dem Finger zu zeigen pflegten — und doch merke ich wenig von der Kraft in mir, mit der ich, bei tapferem Kampfe, Erfolge haben würde. Eine allgemeine Muthlosigkeit überkam mich; die Flucht in die Einsamkeit war nicht Hochmuth, nicht Ueberhebung. Ich will Ihnen gern beschreiben, welche Signatur ich an den jetzt so lebhaft und zudringlich sich bewegenden Bildungs- und Erziehungsfragen vorgefunden habe. Es schien mir, dass ich zwei Hauptrichtungen unterscheiden müsse, — zwei scheinbar entgegengesetzte, in ihrem Wirken gleich verderbliche, in ihren Resultaten endlich zusammenfliessende Strömungen beherrschen die Gegenwart unsrer Bildungsanstalten: einmal der Trieb nach möglichster *Erweiterung* und *Verbreitung* der Bildung, dann der Trieb nach *Verringerung* und *Abschwächung* der Bildung selbst. Die

Bildung soll aus verschiedenen Gründen in die allerweitesten Kreise getragen werden — das verlangt die eine Tendenz. Die andere muthet dagegen der Bildung selbst zu, ihre höchsten edelsten und erhabensten Ansprüche aufzugeben und sich im Dienste irgend einer andern Lebensform, etwa des Staates, zu bescheiden.

Ich glaube bemerkt zu haben, von welcher Seite aus der Ruf nach möglichster Erweiterung und Ausbreitung der Bildung am deutlichsten erschallt. Diese Erweiterung gehört unter die beliebten nationalökonomischen Dogmen der Gegenwart. Möglichst viel Erkenntniss und Bildung — daher möglichst viel Production und Bedürfniss — daher möglichst viel Glück: — so lautet etwa die Formel. Hier haben wir den Nutzen als Ziel und Zweck der Bildung, noch genauer den Erwerb, den möglichst grossen Geldgewinn. Die Bildung würde ungefähr von dieser Richtung aus definirt werden als die Einsicht, mit der man sich „auf der Höhe seiner Zeit" hält, mit der man alle Wege kennt, auf denen am leichtesten Geld gemacht wird, mit der man alle Mittel beherrscht, durch die der Verkehr zwischen Menschen und Völkern geht. Die eigentliche Bildungsaufgabe wäre demnach, möglichst „courante" Menschen zu bilden, in der Art dessen, was man an einer Münze „courant" nennt. Je mehr es solche courante Menschen gäbe, um so glücklicker sei ein Volk: und gerade das müsse die Absicht der modernen Bildungsinstitute sein, jeden so weit zu fördern, als es in seiner Natur liegt „courant" zu werden, jeden derartig auszubilden, dass er von seinem Maass von Erkenntniss und Wissen das grösstmögliche Maass von Glück und Gewinn hat. Ein jeder müsse sich selbst genau taxiren können, er müsse wissen, wie viel er vom Leben zu fordern habe. Der „Bund von Intelligenz und Besitz", den man nach diesen Anschauungen behauptet, gilt geradezu als eine sittliche

Anforderung. Jede Bildung ist hier verhasst, die einsam macht, die über Geld und Erwerb hinaus Ziele steckt, die viel Zeit verbraucht: man pflegt wohl solche andere Bildungstendenzen als „höheren Egoismus", als „unsittlichen Bildungsepikureismus" abzuthun. Nach der hier geltenden Sittlichkeit wird freilich etwas Umgekehrtes verlangt, nämlich eine *rasche* Bildung, um schnell ein geldverdienendes Wesen werden zu können, und doch eine so gründliche Bildung, um ein *sehr viel* Geld verdienendes Wesen werden zu können. Dem Menschen wird nur so viel Cultur gestattet als im Interesse des Erwerbs ist, aber so viel wird auch von ihm gefordert. Kurz: die Menschheit hat einen nothwendigen Anspruch auf Erdenglück — darum ist die Bildung nothwendig — aber auch nur darum!"

„Hier will ich etwas einschalten," sagte der Philosoph. „Bei dieser nicht undeutlich charakterisirten Anschauung entsteht die grosse, ja ungeheure Gefahr, dass die grosse Masse irgendwann einmal die Mittelstufe überspringt und direct auf dieses Erdenglück losgeht. Das nennt man jetzt die „sociale Frage". Es möchte nämlich dieser Masse so scheinen, dass demnach die Bildung für den grössten Theil der Menschen nur ein Mittel für das Erdenglück der wenigsten sei: die „möglichst allgemeine Bildung" schwächt die Bildung so ab, dass sie gar keine Privilegien und gar keinen Respect mehr verleihen kann. Die allerallgemeinste Bildung ist eben die Barbarei. Doch ich will deine Erörterung nicht unterbrechen."

Der Begleiter fuhr fort: „Es giebt noch andere Motive für die überall so tapfer angestrebte Erweiterung und Verbreitung der Bildung, ausser jenem so beliebten nationalökonomischen Dogma. In einigen Ländern ist die Angst vor einer religiösen Unterdrückung so allgemein und die Furcht vor den Folgen dieser Unterdrückung so ausgeprägt,

dass man in allen Gesellschaftsclassen der Bildung mit lechzender Begierde entgegenkommt und gerade *die* Elemente derselben einschlürft, welche die religiösen Instincte aufzulösen pflegen. Anderwärts hinwiederum strebt ein Staat hier und da um seiner eignen Existenz willen nach einer möglichsten Ausdehnung der Bildung, weil er sich immer noch stark genug weiss, auch die stärkste Entfesselung der Bildung noch unter sein Joch spannen zu können, und es bewährt gefunden hat, wenn die ausgedehnteste Bildung seiner Beamten oder seiner Heere zuletzt immer nur ihm selbst, dem Staate, im Wetteifer mit anderen Staaten, zu gute kommt. In diesem Falle muss das Fundament eines Staates eben so breit und fest sein, um das complicirte Bildungsgewölbe noch balanciren zu können, wie im ersten Falle die Spuren einer früheren religiösen Unterdrückung noch fühlbar genug sein müssen, um zu einem so verzweifelten Gegenmittel zu drängen. Wo also nur das Feldgeschrei der Masse nach weitester Volksbildung verlangt, da pflege ich wohl zu unterscheiden, ob eine üppige Tendenz nach Erwerb und Besitz, ob die Brandmale einer früheren religiösen Unterdrückung, ob das kluge Selbstgefühl eines Staates zu diesem Feldgeschrei stimulirt hat.

Dagegen wollte es mir scheinen, als ob zwar nicht so laut, aber mindestens so nachdrücklich von verschiedenen Seiten aus eine andere Weise angestimmt würde, die Weise von der *Verminderung der Bildung*.

Man pflegt sich etwas von dieser Weise in allen gelehrten Kreisen in's Ohr zu flüstern: die allgemeine Thatsache, dass mit der jetzt angestrebten Ausnützung des Gelehrten im Dienste der Wissenschaft die *Bildung* des Gelehrten immer zufälliger und unwahrscheinlicher werde. Denn so in die Breite ausgedehnt ist jetzt das Studium der Wissenschaften, dass, wer, bei guten, wenngleich nicht extremen Anlagen,

noch in ihnen etwas leisten will, ein ganz specielles Fach betreiben wird, um alle übrigen dann aber unbekümmert bleibt. Wird er nun schon in seinem Fach über dem vulgus stehen, in allem übrigen gehört er doch zu ihm, das heisst in allen Hauptsachen. So ein exclusiver Fachgelehrter ist dann dem Fabrikarbeiter ähnlich, der, sein Leben lang, nichts anderes macht als eine bestimmte Schraube oder Handhabe, zu einem bestimmten Werkzeug oder zu einer Maschine, worin er dann freilich eine unglaubliche Virtuosität erlangt. In Deutschland, wo man versteht, auch solchen schmerzlichen Thatsachen einen gloriosen Mantel des Gedankens überzuhängen, bewundert man wohl gar diese enge Fachmässigkeit unserer Gelehrten und ihre immer weitere Abirrung von der rechten Bildung als ein sittliches Phänomen: die „Treue im Kleinen", die „Kärrnertreue" wird zum Prunkthema, die Unbildung jenseits des Fachs wird als Zeichen edler Genügsamkeit zur Schau getragen.

Es sind Jahrhunderte vergangen, in denen es sich von selbst verstand, dass man unter einem Gebildeten den Gelehrten und nur den Gelehrten begriff; von den Erfahrungen unserer Zeit aus würde man sich schwerlich zu einer so naiven Gleichstellung veranlasst fühlen. Denn jetzt ist die Ausbeutung eines Menschen zu Gunsten der Wissenschaften die ohne Anstand überall angenommene Voraussetzung: wer fragt sich noch, was eine Wissenschaft werth sein mag, die so vampyrartig ihre Geschöpfe verbraucht? Die Arbeitstheilung in der Wissenschaft strebt praktisch nach dem gleichen Ziele, nach dem hier und da die Religionen mit Bewusstsein streben: nach einer Verringerung der Bildung, ja nach einer Vernichtung derselben. Was aber für einige Religionen, gemäss ihrer Entstehung und Geschichte, ein durchaus berechtigtes Verlangen ist, dürfte für die Wissenschaft irgendwann einmal eine Selbstverbrennung herbei-

führen. Jetzt sind wir bereits auf dem Punkte, dass in allen allgemeinen Fragen ernsthafter Natur, vor allem in den höchsten philosophischen Problemen der wissenschaftliche Mensch als solcher gar nicht mehr zu Worte kommt: wohingegen jene klebrige verbindende Schicht, die sich jetzt zwischen die Wissenschaften gelegt hat, die Journalistik, hier ihre Aufgabe zu erfüllen glaubt und sie nun ihrem Wesen gemäss ausführt, das heisst wie der Name sagt, als eine Tagelöhnerei.

In der Journalistik nämlich fliessen die beiden Richtungen zusammen: Erweiterung und Verminderung der Bildung reichen sich hier die Hand; das Journal tritt geradezu an die Stelle der Bildung, und wer, auch als Gelehrter, jetzt noch Bildungsansprüche macht, pflegt sich an jene klebrige Vermittlungsschicht anzulehnen, die zwischen allen Lebensformen, allen Ständen, allen Künsten, allen Wissenschaften die Fugen verkittet und die so fest und zuverlässig ist wie eben Journalpapier zu sein pflegt. Im Journal culminirt die eigenthümliche Bildungsabsicht der Gegenwart: wie ebenso der Journalist, der Diener des Augenblicks, an die Stelle des grossen Genius, des Führers für alle Zeiten, des Erlösers vom Augenblick, getreten ist. Nun sagen Sie mir selbst, mein ausgezeichneter Meister, was ich mir für Hoffnungen machen sollte, im Kampfe gegen eine überall erreichte Verkehrung aller eigentlichen Bildungsbestrebungen, mit welchem Muthe ich, als einzelner Lehrer, auftreten dürfte, wenn ich doch weiss, wie über jede eben gestreute Saat wahrer Bildung sofort schonungslos die zermalmende Walze dieser Pseudo-Bildung hinweggehn würde? Denken Sie sich, wie nutzlos jetzt die angestrengteste Arbeit des Lehrers sein muss, der etwa einen Schüler in die unendlich ferne und schwer zu ergreifende Welt des Hellenischen, als in die eigentliche Bildungsheimat zurückführen möchte: wenn doch

derselbe Schüler in der nächsten Stunde nach einer Zeitung oder nach einem Zeitroman oder nach einem jener gebildeten Bücher greifen wird, deren Stilistik schon das ekelhafte Wappen der jetzigen Bildungsbarbarei an sich trägt.“ — —

„Nun halt einmal still!“ rief hier der Philosoph mit starker und mitleidiger Stimme dazwischen, „ich begreife dich jetzt besser und hätte dir vorher kein so böses Wort sagen sollen. Du hast in allem Recht, nur nicht in deiner Muthlosigkeit. Ich will dir jetzt etwas zu deinem Troste sagen.“

Zweiter Vortrag.

(Gehalten am 6. Februar 1872.)

Meine verehrten Zuhörer! Diejenigen unter Ihnen, welche ich erst von diesem Augenblicke an als meine Zuhörer begrüssen darf, und die von meinem vor drei Wochen gehaltenen Vortrage vielleicht nur gerüchtweise vernommen haben, müssen es sich jetzt gefallen lassen, ohne weitere Vorbereitungen mitten in ein ernstes Zwiegespräch eingeführt zu werden, das ich damals wiederzuerzählen angefangen habe und an dessen letzte Wendungen ich heute erst erinnern werde. Der jüngere Begleiter des Philosophen hatte soeben in ehrlich-vertraulicher Weise sich vor seinem bedeutenden Lehrmeister entschuldigen müssen, weshalb er unmuthig aus seiner bisherigen Lehrerstellung ausgeschieden sei und in einer selbstgewählten Einsamkeit ungetröstet seine Tage verbringe. Am wenigsten sei ein hochmüthiger Dünkel die Ursache eines solchen Entschlusses gewesen.

„Zuviel," sagte der rechtschaffne Jünger, „habe ich von Ihnen, mein Lehrer gehört, zu lange bin ich in Ihrer Nähe gewesen, um mich an unser bisheriges Bildungs- und Erziehungswesen gläubig hingeben zu können. Ich empfinde zu deutlich jene heillosen Irrthümer und Missstände, auf die Sie mit dem Finger zu zeigen pflegten: und doch merke ich wenig von der Kraft in mir, mit der ich, bei tapferem Kampfe, Erfolge haben würde, mit der ich die Bollwerke

dieser angeblichen Bildung zertrümmern könnte. Eine allgemeine Muthlosigkeit überkam mich: die Flucht in die Einsamkeit war nicht Hochmuth, nicht Ueberhebung.“ Darauf hatte er, zu seiner Entschuldigung, die allgemeine Signatur dieses Bildungswesens so beschrieben, dass der Philosoph nicht umhin konnte, mit mitleidiger Stimme ihm in's Wort zu fallen und ihn so zu beruhigen.

„Nun, halt einmal still, mein armer Freund“, sagte er; „ich begreife dich jetzt besser und hätte dir vorhin kein so hartes Wort sagen sollen. Du hast in allem Recht, nur nicht in deiner Muthlosigkeit. Ich will dir jetzt etwas zu deinem Troste sagen. Wie lange glaubst du wohl, dass das auf dir so schwer lastende Bildungsgebahren in der Schule unsrer Gegenwart noch dauern werde? Ich will dir meinen Glauben darüber nicht vorenthalten: seine Zeit ist vorüber, seine Tage sind gezählt. Der erste, der es wagen wird, auf diesem Gebiete ganz ehrlich zu sein, wird den Wiederhall seiner Ehrlichkeit aus tausend muthigen Seelen zu hören bekommen. Denn im Grunde ist unter den edler begabten und wärmer fühlenden Menschen dieser Gegenwart ein stillschweigendes Einverständniss: jeder von ihnen weiss, was er von den Bildungszuständen der Schule zu leiden hatte, jeder möchte seine Nachkommen mindestens von dem gleichen Drucke erlösen, wenn er sich auch selbst preisgeben müsste. Dass aber trotzdem es nirgends zur vollen Ehrlichkeit kommt, hat seine traurige Ursache in der pädagogischen Geistesarmuth unserer Zeit; es fehlt gerade hier an wirklich erfinderischen Begabungen, es fehlen hier die wahrhaft praktischen Menschen, das heisst diejenigen, welche gute und neue Einfälle haben und welche wissen, dass die rechte Genialität und die rechte Praxis sich nothwendig im gleichen Individuum begegnen müssen: während den nüchternen Praktikern es gerade an Einfällen und deshalb wieder an der rechten Praxis fehlt.

Man mache sich nur einmal mit der pädagogischen Litteratur dieser Gegenwart vertraut; an *dem* ist nichts mehr zu verderben, der bei diesem Studium nicht über die allerhöchste Geistesarmuth und über einen wahrhaft täppischen Cirkeltanz erschrickt. Hier muss unsere Philosophie nicht mit dem Erstaunen, sondern mit dem Erschrecken beginnen: wer es zu ihm nicht zu bringen vermag, ist gebeten, von den pädagogischen Dingen seine Hände zu lassen. Das Umgekehrte war freilich bisher die Regel; diejenigen, welche erschraken, liefen wie du, mein armer Freund, scheu davon, und die nüchternen Unerschrocknen legten ihre breiten Hände recht breit auf die allerzarteste Technik, die es in einer Kunst geben kann, auf die Technik der Bildung. Das wird aber nicht lange mehr möglich sein; es mag nur einmal der ehrliche Mann kommen, der jene guten und neuen Einfälle hat und zu deren Verwirklichung mit allem Vorhandenen zu brechen wagt, er mag nur einmal an einem grossartigen Beispiel es vormachen, was jene bisher allein thätigen breiten Hände nicht nachzumachen vermögen — dann wird man wenigstens überall anfangen zu unterscheiden, dann wird man wenigstens den Gegensatz spüren und über die Ursachen dieses Gegensatzes nachdenken können, während jetzt noch so viele in aller Gutmüthigkeit glauben, dass die breiten Hände zum pädagogischen Handwerk gehören."

„Ich möchte, mein geehrter Lehrer," sagte hier der Begleiter, „dass Sie mir an einem einzelnen Beispiele selbst zu jener Hoffnung verhülfen, die aus Ihnen so muthig zu mir redet. Wir kennen beide das Gymnasium; glauben Sie zum Beispiel auch in Hinsicht auf dieses Institut, dass hier mit Ehrlichkeit und guten, neuen Einfällen die alten zähen Gewohnheiten aufgelöst werden könnten? Hier schützt nämlich, scheint es mir, nicht eine harte Mauer gegen die Sturmböcke eines Angriffs, wohl aber die fatalste Zähigkeit und

Schlüpfrigkeit aller Principien. Der Angreifende hat nicht einen sichtbaren und festen Gegner zu zermalmen: dieser Gegner ist vielmehr maskirt, vermag sich in hundert Gestalten zu verwandeln und in einer derselben dem packenden Griffe zu entgleiten, um immer von neuem wieder durch feiges Nachgeben und Zurückprallen den Angreifenden zu verwirren. Gerade das Gymnasium hat mich zu einer muthlosen Flucht in die Einsamkeit gedrängt, gerade weil ich fühle, dass, wenn hier der Kampf zum Siege führt, alle anderen Institutionen der Bildung nachgeben müssen, und dass, wer hier verzagen muss, überhaupt in den ernstesten pädagogischen Dingen verzagen muss. Also, mein Meister, belehren Sie mich über das Gymnasium: was dürfen wir für eine Vernichtung des Gymnasiums, was für eine Neugeburt desselben hoffen?"

„Auch ich," sagte der Philosoph, „denke von der Bedeutung des Gymnasiums so gross als du: an dem Bildungsziele, das durch das Gymnasium erstrebt wird, müssen sich alle anderen Institute messen, an den Verirrungen *seiner* Tendenz leiden sie mit, durch die Reinigung und Erneuerung desselben werden sie sich gleichfalls reinigen und erneuern. Eine solche Bedeutung als bewegender Mittelpunkt kann jetzt selbst die Universität nicht mehr für sich in Anspruch nehmen, die, bei ihrer jetzigen Formation, wenigstens nach *einer* wichtigen Seite hin nur als Ausbau der Gymnasialtendenz gelten darf; wie ich dir dies später deutlich machen will. Für jetzt betrachten wir das mit einander, was in mir den hoffnungsvollen Gegensatz erzeugt, dass *entweder* der bisher gepflegte, so buntgefärbte und schwer zu erhaschende Geist des Gymnasiums völlig in der Luft zerstieben wird *oder* dass er von Grund aus gereinigt und erneuert werden muss: und damit ich dich nicht mit allgemeinen Sätzen erschrecke, denken wir zuerst an eine jener Gymnasialerfahrungen, die

wir alle gemacht haben und an denen wir alle leiden. Was ist jetzt, mit strengem Auge betrachtet, *der deutsche Unterricht* auf dem Gymnasium?

Ich will dir zuerst sagen, was er sein sollte. Von Natur spricht und schreibt jetzt jeder Mensch so schlecht und gemein seine deutsche Sprache, als es eben in einem Zeitalter des Zeitungsdeutsches möglich ist: deshalb müsste der heranwachsende edler begabte Jüngling mit Gewalt unter die Glasglocke des guten Geschmacks und der strengen sprachlichen Zucht gesetzt werden: ist dies nicht möglich, nun so ziehe ich nächstens wieder vor Lateinisch zu sprechen, weil ich mich einer so verhunzten und geschändeten Sprache schäme.

Was für eine Aufgabe hätte eine höhere Bildungsanstalt in diesem Punkte, wenn nicht gerade die, auctoritativ und mit würdiger Strenge die sprachlich verwilderten Jünglinge zurecht zu leiten und ihnen zuzurufen: „Nehmt eure Sprache ernst! Wer es hier nicht zu dem Gefühl einer heiligen Pflicht bringt, in dem ist auch nicht einmal der Keim für eine höhere Bildung vorhanden. Hier kann sich zeigen, wie hoch oder wie gering ihr die Kunst schätzt und wie weit ihr verwandt mit der Kunst seid, hier in der Behandlung eurer Muttersprache. Erlangt ihr nicht so viel von euch, vor gewissen Worten und Wendungen unserer journalistischen Gewöhnung einen physischen Ekel zu empfinden, so gebt es nur auf, nach Bildung zu streben: denn hier, in der allernächsten Nähe, in jedem Augenblicke eures Sprechens und Schreibens habt ihr einen Prüfstein, wie schwer, wie ungeheuer jetzt die Aufgabe des Gebildeten ist und wie unwahrscheinlich es sein muss, dass viele von euch zur rechten Bildung kommen."

Im Sinne einer solchen Anrede hätte der deutsche Lehrer am Gymnasium die Verpflichtung, auf tausende von Einzelheiten seine Schüler aufmerksam zu machen und ihnen mit

der ganzen Sicherheit eines guten Geschmacks den Gebrauch von solchen Worten geradezu zu verbieten, wie zum Beispiel von „beanspruchen", „vereinnahmen", „einer Sache Rechnung tragen", „die Initiative ergreifen", „selbstverständlich" — und so weiter cum taedio in infinitum. Derselbe Lehrer würde ferner an unseren classischen Autoren von Zeile zu Zeile zeigen müssen, wie sorgsam und streng jede Wendung zu nehmen ist, wenn man das rechte Kunstgefühl im Herzen und die volle Verständlichkeit alles dessen, was man schreibt, vor Augen hat. Er wird immer und immer wieder seine Schüler nöthigen, denselben Gedanken noch einmal und noch besser auszudrücken, und wird keine Grenze seiner Thätigkeit finden, bevor nicht die geringer Begabten in einen heiligen Schreck vor der Sprache, die Begabteren in eine edle Begeisterung für dieselbe gerathen sind.

Nun, hier ist eine Aufgabe für die sogenannte formelle Bildung und eine der allerwerthvollsten: und was finden wir nun am Gymnasium, an der Stätte der sogenannten formellen Bildung? — Wer das, was er hier gefunden hat, unter die richtigen Rubriken zu bringen versteht, wird wissen, was er von dem jetzigen Gymnasium als einer angeblichen Bildungsanstalt zu halten hat: er wird nämlich finden, dass das Gymnasium nach seiner ursprünglichen Formation nicht für die Bildung, sondern nur für die Gelehrsamkeit erzieht, und ferner, dass es neuerdings die Wendung nimmt, als ob es nicht einmal mehr für die Gelehrsamkeit, sondern für die Journalistik erziehn wolle. Dies ist an der Art, wie der deutsche Unterricht ertheilt wird, wie an einem recht zuverlässigen Beispiele zu zeigen.

An Stelle jener rein praktischen Instruction, durch die der Lehrer seine Schüler an eine strenge sprachliche Selbsterziehung gewöhnen sollte, finden wir überall die Ansätze zu einer gelehrt-historischen Behandlung der Muttersprache:

das heisst, man verfährt mit ihr, als ob sie eine todte Sprache sei, und als ob es für die Gegenwart und Zukunft dieser Sprache keine Verpflichtungen gäbe. Die historische Manier ist unserer Zeit bis zu dem Grade geläufig geworden, dass auch der lebendige Leib der Sprache ihren anatomischen Studien preisgegeben wird: hier aber beginnt gerade die Bildung, dass man versteht, das Lebendige als lebendig zu behandeln, hier beginnt gerade die Aufgabe des Bildungslehrers, das überall her sich aufdrängende „historische Interesse" dort zu unterdrücken, wo vor allen Dingen richtig gehandelt, nicht erkannt werden muss. Unsere Muttersprache aber ist ein Gebiet, auf dem der Schüler richtig handeln lernen muss: und ganz allein nach dieser praktischen Seite hin ist der deutsche Unterricht auf unsern Bildungsanstalten nothwendig. Freilich scheint die historische Manier für den Lehrer bedeutend leichter und bequemer zu sein, ebenfalls scheint sie einer weit geringeren Anlage, überhaupt einem niedrigeren Fluge seines gesammten Wollens und Strebens zu entsprechen. Aber diese selbe Wahrnehmung werden wir auf allen Feldern der pädagogischen Wirklichkeit zu machen haben: das Leichtere und Bequemere hüllt sich in den Mantel prunkhafter Ansprüche und stolzer Titel: das eigentlich Praktische, das zur Bildung gehörige Handeln, als das im Grunde Schwerere, erntet die Blicke der Missgunst und Geringschätzung: weshalb der ehrliche Mensch auch dieses Quidproquo sich und anderen zur Klarheit bringen muss.

Was pflegt nun der deutsche Lehrer, ausser diesen gelehrtenhaften Anregungen zu einem Studium der Sprache, sonst noch zu geben? Wie verbindet er den Geist seiner Bildungsanstalt mit dem Geist der *wenigen* wahrhaft Gebildeten, die das deutsche Volk hat, mit dem Geiste seiner classischen Dichter und Künstler? Dies ist ein dunkles und bedenkliches Bereich, in das man nicht ohne Schrecken

hineinleuchten kann: aber auch hier wollen wir uns nichts verhehlen, weil irgendwann einmal hier alles neu werden muss. In dem Gymnasium wird die widerwärtige Signatur unserer ästhetischen Journalistik auf die noch ungeformten Geister der Jünglinge geprägt: hier werden von dem Lehrer selbst die Keime zu dem rohen Missverstehen-wollen unserer Classiker ausgesäet, das sich nachher als ästhetische Kritik geberdet und nichts als vorlaute Barbarei ist. Hier lernen die Schüler von unserm einzigen *Schiller* mit jener knabenhaften Ueberlegenheit zu reden, hier gewöhnt man sie, über die edelsten und deutschesten seiner Entwürfe, über den Marquis Posa, über Max und Thekla zu lächeln — ein Lächeln, über das der deutsche Genius ergrimmt, über das eine bessere Nachwelt erröthen wird.

Das letzte Bereich, auf dem der deutsche Lehrer am Gymnasium thätig zu sein pflegt, und das nicht selten als die Spitze seiner Thätigkeit, hier und da sogar als die Spitze der Gymnasialbildung betrachtet wird, ist die sogenannte *deutsche Arbeit*. Daran dass auf diesem Bereiche sich fast immer die begabtesten Schüler mit besonderer Lust tummeln, sollte man erkennen, wie gefährlich-anreizend gerade die hier gestellte Aufgabe sein mag. Die deutsche Arbeit ist ein Appell an das Individuum: und je stärker bereits sich ein Schüler seiner unterscheidenden Eigenschaften bewusst ist, um so persönlicher wird er seine deutsche Arbeit gestalten. Dieses „persönliche Gestalten" wird noch dazu in den meisten Gymnasien schon durch die Wahl der Themata gefordert: wofür mir immer der stärkste Beweis ist, dass man schon in den niedrigeren Classen das an und für sich unpädagogische Thema stellt, durch welches der Schüler zu einer Beschreibung seines eignen Lebens, seiner eignen Entwicklung veranlasst wird. Nun mag man nur einmal die Verzeichnisse solcher Themata an einer grösseren Anzahl von Gymnasien

durchlesen, um zu der Ueberzeugung zu kommen, dass wahrscheinlich die allermeisten Schüler für ihr Leben an dieser zu früh geforderten Persönlichkeitsarbeit, an dieser unreifen Gedankenerzeugung, ohne ihr Verschulden, zu leiden haben: und wie oft erscheint das ganze spätere litterarische Wirken eines Menschen wie die traurige Folge jener pädagogischen Ursünde wider den Geist!

Man muss nur denken, was in einem solchen Alter, bei der Production einer solchen Arbeit, vor sich geht. Es ist die erste eigne Production; die noch unentwickelten Kräfte schiessen zum ersten Male zu einer Krystallisation zusammen; das taumelnde Gefühl der geforderten Selbständigkeit umkleidet diese Erzeugnisse mit einem allerersten, nie wiederkehrenden berückenden Zauber. Alle Verwegenheiten der Natur sind aus ihrer Tiefe hervorgerufen, alle Eitelkeiten, durch keine mächtigere Schranke zurückgehalten, dürfen zum ersten Male eine litterarische Form annehmen: der junge Mensch empfindet sich von jetzt ab als fertig geworden, als ein zum Sprechen, zum Mitsprechen befähigtes, ja aufgefordertes Wesen. Jene Themata nämlich verpflichten ihn, sein Votum über Dichterwerke abzugeben oder historische Personen in die Form einer Charakterschilderung zusammenzudrängen oder ernsthafte ethische Probleme selbständig darzustellen oder gar, mit umgekehrter Leuchte, sein eignes Werden sich aufzuhellen und über sich selbst einen kritischen Bericht abzugeben: kurz, eine ganze Welt der nachdenklichsten Aufgaben breitet sich vor dem überraschten, bis jetzt fast unbewussten jungen Menschen aus und ist seiner Entscheidung preisgegeben.

Nun vergegenwärtigen wir uns, diesen so einflussreichen ersten Originalleistungen gegenüber, die gewöhnliche Thätigkeit des Lehrers. Was erscheint ihm an diesen Arbeiten als tadelnswerth? Worauf macht er seine Schüler aufmerksam?

Auf alle Excesse der Form und des Gedankens, das heisst auf alles das, was in diesem Alter überhaupt charakteristisch und individuell ist. Das eigentlich Selbständige, das sich, bei dieser allzufrühzeitigen Erregung, eben nur und ganz allein in Ungeschicktheiten, in Schärfen und grotesken Zügen äussern kann, also gerade das Individuum wird gerügt und vom Lehrer zu Gunsten einer unoriginalen Durchschnittsanständigkeit verworfen. Dagegen bekommt die uniformirte Mittelmässigkeit das verdrossen gespendete Lob: denn gerade bei ihr pflegt sich der Lehrer aus guten Gründen sehr zu langweilen.

Vielleicht gibt es noch Menschen, die in dieser ganzen Komödie der deutschen Arbeit auf dem Gymnasium nicht nur das allerabsurdeste, sondern auch das allergefährlichste Element des jetzigen Gymnasiums sehen. Hier wird Originalität verlangt, aber die in jenem Alter einzig mögliche wiederum verworfen: hier wird eine formale Bildung vorausgesetzt, zu der jetzt überhaupt nur die allerwenigsten Menschen im reifen Alter kommen. Hier wird jeder ohne weiteres als ein litteraturfähiges Wesen betrachtet, das über die ernstesten Dinge und Personen eigne Meinungen haben *dürfte*, während eine rechte Erziehung gerade nur darauf hin mit allem Eifer streben wird, den lächerlichen Anspruch auf Selbständigkeit des Urtheils zu unterdrücken und den jungen Menschen an einen strengen Gehorsam unter dem Scepter des Genius zu gewöhnen. Hier wird eine Form der Darstellung in grösserem Rahmen vorausgesetzt, in einem Alter, in dem jeder gesprochne oder geschriebene Satz eine Barbarei ist. Nun denken wir uns noch die Gefahr hinzu, die in der leicht erregten Selbstgefälligkeit jener Jahre liegt, denken wir an die eitle Empfindung, mit der der Jüngling jetzt zum ersten Male sein litterarisches Bild im Spiegel sieht — wer möchte, alle diese Wirkungen mit *einem* Blick

erfassend, daran zweifeln, dass alle Schäden unserer litterarisch-künstlerischen Oeffentlichkeit hier dem heranwachsenden Geschlecht immer wieder von neuem aufgeprägt werden, die hastige und eitle Production, die schmähliche Buchmacherei, die vollendete Stillosigkeit, das Ungegohrene und Charakterlose oder Kläglich-Gespreizte im Ausdruck, der Verlust jedes ästhetischen Kanons, die Wollust der Anarchie und des Chaos, kurz die litterarischen Züge unsrer Journalistik ebenso wie unseres Gelehrtenthums.

Davon wissen jetzt die wenigsten etwas, dass vielleicht unter vielen Tausenden kaum *einer* berechtigt ist, sich schriftstellerisch vernehmen zu lassen, und dass *alle* anderen, die es auf ihre Gefahr versuchen, unter wahrhaft urtheilsfähigen Menschen als Lohn für jeden gedruckten Satz ein homerisches Gelächter verdienen — denn es ist wirklich ein Schauspiel für Götter, einen litterarischen Hephäst heranhinken zu sehn, der uns nun gar etwas credenzen will. Auf diesem Bereiche zu ernsten und unerbittlichen Gewöhnungen und Anschauungen zu erziehn, das ist eine der höchsten Aufgaben der formellen Bildung, während das allseitige Gewährenlassen der sogenannten „freien Persönlichkeit" wohl nichts anderes als das Kennzeichen der Barbarei sein möchte. Dass aber wenigstens bei dem deutschen Unterricht nicht an Bildung, sondern an etwas anderes gedacht wird, nämlich an die besagte „freie Persönlichkeit", dürfte aus dem bis jetzt Berichteten wohl deutlich geworden sein. Und so lange die deutschen Gymnasien in der Pflege der deutschen Arbeit der abscheulichen gewissenlosen Vielschreiberei vorarbeiten, so lange sie die allernächste praktische Zucht in Wort und Schrift nicht als heilige Pflicht nehmen, so lange sie mit der Muttersprache umgehen, als ob sie nur ein nothwendiges Uebel oder ein todter Leib sei, rechne ich diese Anstalten nicht zu den Institutionen wahrer Bildung.

Am wenigsten wohl merkt man, in Hinsicht der Sprache, etwas von dem Einflusse des *classischen Vorbildes:* weshalb mir schon von dieser einen Erwägung aus die sogenannte „classische Bildung", die von unserem Gymnasium ausgehn soll, als etwas sehr Zweifelhaftes und Missverständliches erscheint. Denn wie könnte man, bei einem Blicke auf jenes Vorbild, den ungeheuren Ernst übersehn, mit dem der Grieche und Römer seine Sprache von den Jünglingsjahren an betrachtet und behandelt, — wie könnte man sein Vorbild in einem solchen Punkte verkennen, wenn anders wirklich noch die classisch-hellenische und römische Welt als höchstes belehrendes Muster dem Erziehungsplan unserer Gymnasien vorschwebte: woran ich wenigstens zweifle. Vielmehr scheint es sich, bei dem Anspruche des Gymnasiums „classische Bildung" zu pflanzen, nur um eine verlegene Ausrede zu handeln, welche dann angewendet wird, wenn von irgend einer Seite her dem Gymnasium die Befähigung, zur Bildung zu erziehen, abgesprochen wird. Classische Bildung! Es klingt so würdevoll! Es beschämt den Angreifenden, es verzögert den Angriff — denn wer vermag gleich dieser verwirrenden Formel bis auf den Grund zu sehn! Und das ist die längst gewohnte Taktik des Gymnasiums: je nach der Seite, von der aus der Ruf zum Kampfe erschallt, schreibt es auf sein nicht gerade mit Ehrenzeichen geschmücktes Schild eines jener verwirrenden Schlagworte „classische Bildung" „formale Bildung" oder „Bildung zur Wissenschaft": drei gloriose Dinge, die nur leider theils in sich, theils unter einander im Widerspruche sind und die, wenn sie gewaltsam zusammengebracht würden, nur einen Bildungstragelaph hervorbringen müssten. Denn eine wahrhafte „classische Bildung" ist etwas so unerhört Schweres und Seltenes und fordert eine so complicirte Begabung, dass es nur der Naivetät oder der Unverschämtheit vorbehalten

ist, diese als erreichbares Ziel des Gymnasiums zu versprechen. Die Bezeichnung „formale Bildung“ gehört unter die rohe unphilosophische Phraseologie, deren man sich möglichst entschlagen muss: denn es giebt keine „materielle Bildung“. Und wer die „Bildung zur Wissenschaft“ als das Ziel des Gymnasiums aufstellt, giebt damit die „classische Bildung“ und die sogenannte „formale Bildung“, überhaupt das ganze Bildungsziel des Gymnasiums preis: denn der wissenschaftliche Mensch und der gebildete Mensch gehören zwei verschiedenen Sphären an, die hier und da sich in *einem* Individuum berühren, nie aber mit einander zusammenfallen.

Vergleichen wir diese drei angeblichen Ziele des Gymnasiums mit der Wirklichkeit, die wir in Betreff des deutschen Unterrichtes beobachteten, so erkennen wir, was diese Ziele zumeist im gewöhnlichen Gebrauche sind: Verlegenheitsausflüchte, für den Kampf und Krieg erdacht und wirklich auch zur Betäubung des Gegners oft genug geeignet. Denn wir vermochten am deutschen Unterricht nichts zu erkennen, was irgendwie an das classisch-antike Vorbild, an die antike Grossartigkeit der sprachlichen Erziehung erinnerte: die „formale Bildung“ aber, die durch den besagten deutschen Unterricht erreicht wird, erwies sich als das absolute Belieben der „freien Persönlichkeit“, das heisst als Barbarei und Anarchie; und was die Heranbildung zur Wissenschaft als Folge jenes Unterrichtes betrifft, so werden unsre Germanisten mit Billigkeit abzuschätzen haben, wie wenig zur Blüthe ihrer Wissenschaft gerade jene gelehrtenhaften Anfänge auf dem Gymnasium, wie viel die Persönlichkeit einzelner Universitätslehrer beigetragen hat. — In Summa: das Gymnasium versäumt bis jetzt das allererste und nächste Object, an dem die wahre Bildung beginnt, die Muttersprache: damit aber fehlt ihm der natürliche fruchtbare

Boden für alle weiteren Bildungsbemühungen. Denn erst auf Grund einer strengen künstlerisch sorgfältigen sprachlichen Zucht und Sitte erstarkt das richtige Gefühl für die Grösse unserer Classiker, deren Anerkennung von Seiten des Gymnasiums bis jetzt fast nur auf zweifelhaften ästhetisirenden Liebhabereien einzelner Lehrer oder auf der rein stofflichen Wirkung gewisser Tragödien und Romane ruht: man muss aber selbst aus Erfahrung wissen, wie schwer die Sprache ist, man muss nach langem Suchen und Ringen auf die Bahn gelangen, auf der unsre grossen Dichter schritten, um nachzufühlen, wie leicht und schön sie auf ihr schritten, und wie ungelenk oder gespreizt die andern hinter ihnen dreinfolgen.

Erst durch eine solche Zucht bekommt der junge Mensch jenen physischen Ekel vor der so beliebten und so gepriesenen „Eleganz" des Stils unsrer Zeitungsfabrik-Arbeiter und Romanschreiber, vor der „gewählten Diction" unserer Litteraten, und ist mit einem Schlage und endgültig über eine ganze Reihe von recht komischen Fragen und Scrupeln hinausgehoben, zum Beispiel ob Auerbach oder Gutzkow wirklich Dichter sind: man kann sie einfach vor Ekel nicht mehr lesen, damit ist die Frage entschieden. Glaube niemand, dass es leicht ist, sein Gefühl bis zu jenem physischen Ekel auszubilden: aber hoffe auch niemand auf einem anderen Wege zu einem ästhetischen Urtheile zu kommen als auf dem dornigen Pfade der Sprache, und zwar nicht der sprachlichen Forschung, sondern der sprachlichen Selbstzucht.

Hier muss es jedem ernsthaft sich Bemühenden so ergehen, wie demjenigen, der als erwachsener Mensch, etwa als Soldat, genöthigt ist gehen zu lernen, nachdem er vorher im Gehen roher Dilettant und Empiriker war. Es sind mühselige Monate: man fürchtet dass die Sehnen reissen möchten, man verliert alle Hoffnung, dass die künstlich und bewusst er-

lernten Bewegungen und Stellungen der Füsse jemals bequem und leicht ausgeführt werden: man sieht mit Schrecken, wie ungeschickt und roh man Fuss vor Fuss setzt, und fürchtet jedes Gehen verlernt zu haben und das rechte Gehen nie zu lernen. Und plötzlich wiederum merkt man, dass aus den künstlich eingeübten Bewegungen bereits wieder eine neue Gewohnheit und zweite Natur geworden ist, und dass die alte Sicherheit und Kraft des Schrittes gestärkt und selbst mit einiger Grazie im Gefolge zurückkehrt: jetzt weiss man auch, wie schwer das Gehen ist, und darf sich über den rohen Empiriker oder über den elegant sich gebärdenden Dilettanten des Gehens lustig machen. Unsere „elegant" genannten Schriftsteller haben, wie ihr Stil beweist, nie gehen gelernt: und an unsern Gymnasien lernt man, wie unsere Schriftsteller beweisen, nicht gehen. Mit der richtigen Gangart der Sprache aber beginnt die Bildung: welche, wenn sie nur recht begonnen ist, nachher auch gegen jene „eleganten" Schriftsteller eine physische Empfindung erzeugt, die man „Ekel" nennt.

Hier erkennen wir die verhängnissvollen Consequenzen unseres jetzigen Gymnasiums: dadurch dass es nicht im Stande ist, die rechte und strenge Bildung, die vor allem Gehorsam und Gewöhnung ist, einzupflanzen, dass es vielmehr besten Falls in der Erregung und Befruchtung der wissenschaftlichen Triebe überhaupt zu einem Ziele kommt, erklärt sich jenes so häufig anzutreffende Bündniss der Gelehrsamkeit mit der Barbarei des Geschmacks, der Wissenschaft mit der Journalistik. Man kann heute in ungeheurer Allgemeinheit die Wahrnehmung machen, dass unsere Gelehrten von jener Bildungshöhe abgefallen und heruntergesunken sind, die das deutsche Wesen unter den Bemühungen Goethe's, Schiller's, Lessing's und Winckelmann's erreicht hatte: ein Abfall, der sich eben in der gröblichen

Art von Missverständnissen zeigt, denen jene Männer unter uns, bei den Litteraturhistorikern ebensowohl — ob sie nun Gervinus oder Julian Schmidt heissen — als in jeder Geselligkeit, ja fast in jedem Gespräch unter Männern und Frauen, ausgesetzt sind. Am meisten aber und am schmerzlichsten zeigt sich gerade dieser Abfall in der pädagogischen, auf das Gymnasium bezüglichen Litteratur. Es kann bezeugt werden, dass der einzige Werth, den jene Männer für eine wahre Bildungsanstalt haben, während eines halben Jahrhunderts und länger nicht einmal ausgesprochen, geschweige denn anerkannt worden ist: der Werth jener Männer als der vorbereitenden Führer und Mystagogen der classischen Bildung, an deren Hand allein der richtige Weg, der zum Alterthum führt, gefunden werden kann.

Jede sogenannte classische Bildung hat nur *einen* gesunden und natürlichen Ausgangspunkt, die künstlerisch ernste und strenge Gewöhnung im Gebrauch der Muttersprache: für diese aber und für das Geheimniss der Form wird selten jemand von innen heraus, aus eigner Kraft zu dem rechten Pfade geleitet, während alle anderen jene grossen Führer und Lehrmeister brauchen und sich ihrer Hut anvertrauen müssen. Es giebt aber gar keine classische Bildung, die ohne diesen erschlossenen Sinn für die Form wachsen könnte. Hier, wo allmählich das unterscheidende Gefühl für die Form und für die Barbarei erwacht, regt sich zum ersten Male die Schwinge, die der rechten und einzigen Bildungsheimat, dem griechischen Alterthum zu trägt. Freilich würden wir bei dem Versuche, uns jener unendlich fernen und mit diamantenen Wällen umschlossenen Burg des Hellenischen zu nahen, mit alleiniger Hülfe jener Schwinge nicht gerade weit kommen: sondern von neuem brauchen wir dieselben Führer, dieselben Lehrmeister, unsre deutschen Classiker, um unter dem Flügelschlage ihrer antiken Be-

strebungen selbst mit hinweggerissen zu werden — dem Lande der Sehnsucht zu, nach Griechenland.

Von diesem allein möglichen Verhältnisse zwischen unseren Classikern und der classischen Bildung ist freilich kaum ein Laut in die alterthümlichen Mauern des Gymnasiums gedrungen. Die Philologen sind vielmehr unverdrossen bemüht, auf eigne Hand ihren Homer und Sophokles an die jungen Seelen heranzubringen, und nennen das Resultat ohne weiteres mit einem unbeanstandeten Euphemismus „classische Bildung". Mag sich jeder an seinen Erfahrungen prüfen, was er von Homer und Sophokles, an der Hand jener unverdrossenen Lehrer, gehabt hat. Hier ist ein Bereich der allerhäufigsten und stärksten Täuschungen und der unabsichtlich verbreiteten Missverständnisse. Ich habe noch nie in dem deutschen Gymnasium auch nur eine Faser von dem vorgefunden, was sich wirklich „classische Bildung" nennen dürfte: und dies ist nicht verwunderlich, wenn man denkt, wie sich das Gymnasium von den deutschen Classikern und von der deutschen Sprachzucht emancipirt hat. Mit einem Sprung in's Blaue kommt niemand in's Alterthum: und doch ist die ganze Art, wie man auf den Schulen mit antiken Schriftstellern verkehrt, das redliche Commentiren und Paraphrasiren unserer philologischen Lehrer ein solcher Sprung in's Blaue.

Das Gefühl für das Classisch-Hellenische ist nämlich ein so seltenes Resultat des angestrengtesten Bildungskampfes und der künstlerischen Begabung, dass nur durch ein grobes Missverständniss das Gymnasium bereits den Anspruch erheben kann, dies Gefühl zu wecken. In welchem Alter? In einem Alter, das noch blind herumgezogen wird von den buntesten Neigungen des Tages, das noch keine Ahnung davon in sich trägt, dass jenes Gefühl für das Hellenische, *wenn* es einmal erwacht ist, sofort aggressiv wird und in

einem unausgesetzten Kampfe gegen die angebliche Cultur der Gegenwart sich ausdrücken muss. Für den jetzigen Gymnasiasten sind die Hellenen als Hellenen todt: ja, er hat seine Freude am Homer, aber ein Roman von Spielhagen fesselt ihn doch bei weitem stärker: ja, er verschluckt mit einigem Wohlbehagen die griechische Tragödie und Komödie, aber so ein recht modernes Drama, wie die Journalisten von Freytag, berührt ihn doch ganz anders. Ja, er ist, im Hinblick auf alle antiken Autoren, geneigt ähnlich zu reden, wie der Kunstästhetiker Hermann Grimm, der einmal in einem gewundenen Aufsatz über die Venus von Milo sich endlich doch fragt: „Was ist mir diese Gestalt einer Göttin? Was nützen mir die Gedanken, die sie in mir erwachen lässt? Orest und Oedipus, Iphigenie und Antigone, was haben sie gemein mit meinem Herzen?“ — Nein, meine Gymnasiasten, die Venus von Milo geht euch nichts an: aber eure Lehrer ebensowenig — und das ist das Geheimniss des jetzigen Gymnasiums. Wer wird euch zur Heimat der Bildung führen, wenn eure Führer blind sind und gar noch als Sehende sich ausgeben! Wer von euch wird zu einem wahren Gefühl für den heiligen Ernst der Kunst kommen, wenn ihr mit Methode verwöhnt werdet, selbständig zu stottern, wo man euch lehren sollte zu sprechen, selbständig zu ästhetisiren, wo man euch anleiten sollte vor dem Kunstwerk andächtig zu sein, selbständig zu philosophiren, wo man euch zwingen sollte, auf grosse Denker zu *hören:* alles mit dem Resultat, dass ihr dem Alterthume ewig fern bleibt und Diener des Tages werdet.

Das Heilsamste, was die jetzige Institution des Gymnasiums in sich birgt, liegt jedenfalls in dem Ernste, mit dem die lateinische und griechische Sprache durch eine ganze Reihe von Jahren hindurch behandelt wird: hier lernt man den Respect vor einer regelrecht fixirten Sprache, vor Grammatik

und Lexikon, hier weiss man noch, was ein Fehler ist, und wird nicht jeden Augenblick durch den Anspruch incommodirt, dass auch grammatische und orthographische Grillen und Unarten, wie in dem deutschen Stil der Gegenwart, sich berechtigt fühlen. Wenn nur dieser Respect vor der Sprache nicht so in der Luft hängen bliebe, gleichsam als eine theoretische Bürde, von der man sich bei seiner Muttersprache sofort wieder entlastet! Gewöhnlich pflegt vielmehr der lateinische oder griechische Lehrer selbst mit dieser Muttersprache wenig Umstände zu machen, er behandelt sie von vornherein als ein Bereich, auf dem man sich von der strengen Zucht des Lateinischen und des Griechischen wieder erholen darf, auf dem wieder die lässige Gemüthlichkeit erlaubt ist, mit der der Deutsche alles Heimische zu behandeln pflegt. Jene herrlichen Uebungen, aus einer Sprache in die andere zu übersetzen, die auf das heilsamste auch den künstlerischen Sinn für die eigne Sprache befruchten können, sind nach der Seite des Deutschen hin niemals mit der gebührenden kategorischen Strenge und Würde durchgeführt worden, die hier, als bei einer undisciplinirten Sprache, vor allem noth thut. Neuerdings verschwinden auch diese Uebungen immer mehr: man begnügt sich, die fremden classischen Sprachen zu wissen, man verschmäht es sie zu können.

Hier bricht wieder die gelehrtenhafte Tendenz in der Auffassung des Gymnasiums durch: ein Phänomen, welches auf die in früherer Zeit einmal ernst genommene Humanitätsbildung als Ziel des Gymnasiums ein aufklärendes Licht wirft. Es war die Zeit unserer grossen Dichter, das heisst jener wenigen wahrhaft gebildeten Deutschen, als von dem grossartigen Friedrich August Wolf der neue, von Griechenland und Rom her durch jene Männer strömende classische Geist auf das Gymnasium geleitet wurde; seinem kühnen Beginnen gelang es, ein neues Bild des Gymnasiums aufzu-

stellen, das von jetzt ab nicht etwa nur noch eine Pflanzstätte der Wissenschaft, sondern vor allem die eigentliche Weihestätte für alle höhere und edlere Bildung werden sollte.

Von den äusserlich dazu nöthig erscheinenden Maassregeln sind sehr wesentliche mit dauerndem Erfolge auf die moderne Gestaltung des Gymnasiums übergegangen: nur ist gerade das Wichtigste nicht gelungen, die Lehrer selbst mit diesem neuen Geiste zu weihen, so dass sich inzwischen das Ziel des Gymnasiums wieder bedeutend von jener durch Wolf angestrebten Humanitätsbildung entfernt hat. Vielmehr hat die alte, von Wolf selbst überwundene absolute Schätzung der Gelehrsamkeit und der gelehrten Bildung allmählich nach mattem Kampfe die Stelle des eingedrungenen Bildungsprincips eingenommen und behauptet jetzt wieder, wenngleich nicht mit der früheren Offenheit, sondern maskirt, und mit verhülltem Angesicht, ihre alleinige Berechtigung. Und dass es nicht gelingen wollte, das Gymnasium in den grossartigen Zug der classischen Bildung zu bringen, lag in dem undeutschen, beinahe ausländischen oder kosmopolitischen Charakter dieser Bildungsbemühungen, in dem Glauben, dass es möglich sei, sich den heimischen Boden unter den Füssen fortzuziehn und dann doch noch feststehen zu können, in dem Wahne, dass man in die entfremdete hellenische Welt durch Verleugnung des deutschen, überhaupt des nationalen Geistes gleichsam direct und ohne Brücken hineinspringen könne.

Freilich muss man verstehn, diesen deutschen Geist erst in seinen Verstecken, unter modischen Ueberkleidungen oder unter Trümmerhaufen, aufzusuchen, man muss ihn so lieben, um sich auch seiner verkümmerten Form nicht zu schämen, man muss vor allem sich hüten, ihn nicht mit dem zu verwechseln, was sich jetzt mit stolzer Gebärde als „deutsche

Cultur der Jetztzeit" bezeichnet. Mit dieser ist vielmehr jener Geist innerlich verfeindet: und gerade in den Sphären, über deren Mangel an Cultur jene „Jetztzeit" zu klagen pflegt, hat sich oftmals gerade jener echte deutsche Geist, wenngleich nicht in anmuthender Form und unter rohen Aeusserlichkeiten erhalten. Was dagegen sich jetzt mit besonderem Dünkel „deutsche Cultur" nennt, ist ein kosmopolitisches Aggregat, das sich zum deutschen Geiste verhält, wie der Journalist zu Schiller, wie Meyerbeer zu Beethoven: hier übt den stärksten Einfluss die im tiefsten Fundamente ungermanische Civilisation der Franzosen, die talentlos und mit unsicherstem Geschmack nachgeahmt wird und in dieser Nachahmung der deutschen Gesellschaft und Presse, Kunst und Stilistik eine gleissnerische Form giebt. Freilich bringt es diese Copie nirgends zu einer so künstlerisch abgeschlossenen Wirkung, wie sie jene originale, aus dem Wesen des Romanischen hervorgewachsene Civilisation fast bis auf unsre Tage in Frankreich hervorbringt. Um diesen Gegensatz nachzuempfinden, vergleiche man unsere namhaftesten deutschen Romanschreiber mit jedem auch weniger namhaften französischen oder italiänischen: auf beiden Seiten dieselben zweifelhaften Tendenzen und Ziele, dieselben noch zweifelhafteren Mittel, aber dort mit künstlerischem Ernst, mindestens mit sprachlicher Correctheit, oft mit Schönheit verbunden, überall der Wiederklang einer entsprechenden gesellschaftlichen Cultur, hier alles unoriginal, schlotterig, im Hausrocke des Gedankens und des Ausdrucks oder unangenehm gespreizt, dazu ohne jeden Hintergrund einer wirklichen gesellschaftlichen Form, höchstens durch gelehrte Manieren und Kenntnisse daran erinnernd, dass in Deutschland der verdorbene Gelehrte, in den romanischen Ländern der künstlerisch gebildete Mensch zum Journalisten wird. Mit dieser angeblich deutschen, im Grunde unoriginalen Cultur

darf der Deutsche sich nirgends Siege versprechen: in ihr beschämt ihn der Franzose und der Italiäner und, was die geschickte Nachahmung einer fremden Cultur betrifft, vor allem der Russe.

Um so fester halten wir an *dem* deutschen Geiste fest, der sich in der deutschen Reformation und in der deutschen Musik offenbart hat und der in der ungeheuren Tapferkeit und Strenge der deutschen Philosophie und in der neuerdings erprobten Treue des deutschen Soldaten jene nachhaltige, allem Scheine abgeneigte Kraft bewiesen hat, von der wir auch einen Sieg über jene modische Pseudocultur der „Jetztzeit" erwarten dürfen. In diesen Kampf die wahre Bildungsschule hineinzuziehn und besonders im Gymnasium die heranwachsende neue Generation für das zu entzünden, was wahrhaft deutsch ist, ist die von uns gehoffte Zukunftsthätigkeit der Schule: in welcher auch endlich die sogenannte classische Bildung wieder ihren natürlichen Boden und ihren einzigen Ausgangspunkt erhalten wird.

Eine wahre Erneuerung und Reinigung des Gymnasiums wird nur aus einer tiefen und gewaltigen Erneuerung und Reinigung des deutschen Geistes hervorgehn. Sehr geheimnissvoll und schwer zu erfassen ist das Band, welches wirklich zwischen dem innersten deutschen Wesen und dem griechischen Genius sich knüpft. Bevor aber nicht das edelste Bedürfniss des echten deutschen Geistes nach der Hand dieses griechischen Genius, wie nach einer festen Stütze im Strome der Barbarei hascht, bevor aus diesem deutschen Geiste nicht eine verzehrende Sehnsucht nach den Griechen hervorbricht, bevor nicht die mühsam errungene Fernsicht in die griechische Heimat, an der Schiller und Goethe sich erlabten, zur Wallfahrtsstätte der besten und begabtesten Menschen geworden ist, wird das classische Bildungsziel des Gymnasiums haltlos in der Luft hin- und herflattern: und diejenigen werden

wenigstens nicht zu tadeln sein, welche eine noch so beschränkte Wissenschaftlichkeit und Gelehrsamkeit im Gymnasium heranziehn wollen, um doch ein wirkliches, festes und immerhin ideales Ziel im Auge zu haben und ihre Schüler vor den Verführungen jenes glitzernden Phantoms zu retten, das sich jetzt „Cultur“ und „Bildung“ nennen lässt. Das ist die traurige Lage des jetzigen Gymnasiums: die beschränktesten Standpunkte sind gewissermaassen im Recht, weil niemand im Stande ist, den Ort zu erreichen oder wenigstens zu bezeichnen, wo alle diese Standpunkte zum Unrecht werden.“

„Niemand?“ fragte der Schüler den Philosophen mit einer gewissen Rührung in der Stimme: und beide verstummten.

Dritter Vortrag.

(Gehalten am 27. Februar 1872.)

Verehrte Anwesende! Das Gespräch, dessen Zuhörer ich einst war und dessen Grundzüge ich hier vor Ihnen aus lebhafter Erinnerung nachzuzeichnen versuche, war an dem Punkte, wo ich das letzte Mal meine Erzählung beschloss, durch eine ernste und lange Pause unterbrochen worden. Der Philosoph sowohl wie sein Begleiter sassen in trübsinniges Schweigen versunken da: jedem von ihnen lag der eben besprochne seltsame Nothstand der wichtigsten Bildungsanstalt, des Gymnasiums, auf der Seele, als eine Last, zu deren Beseitigung der gutgesinnte Einzelne zu schwach und die Masse nicht gutgesinnt genug ist.

Zweierlei besonders betrübte unsre einsamen Denker: einmal die deutliche Einsicht, wie das, was mit Recht „classische Bildung“ zu nennen wäre, jetzt nur ein in freier Luft schwebendes Bildungsideal ist, das aus dem Boden unserer Erziehungsapparate gar nicht hervorzuwachsen vermöge, wie das hingegen, was mit einem landläufigen und nicht beanstandeten Euphemismus jetzt als „classische Bildung“ bezeichnet wird, eben nur den Werth einer anspruchsvollen Illusion hat: deren beste Wirkung noch darin besteht, dass das Wort selbst „classische Bildung“ doch noch weiter lebt und seinen pathetischen Klang noch nicht verloren hat. An dem deutschen Unterricht sodann hatten sich die ehrlichen

Männer miteinander deutlich gemacht, dass bereits der richtige Ausgangspunkt für eine höhere, an den Pfeilern des Alterthums aufzurichtende Bildung bis jetzt nicht gefunden sei: die Verwilderung der sprachlichen Unterweisung, das Hereindringen gelehrtenhafter historischer Richtungen an Stelle einer praktischen Zucht und Gewöhnung, die Verknüpfung gewisser, in den Gymnasien geforderter Uebungen mit dem bedenklichen Geiste unserer journalistischen Oeffentlichkeit — alle diese am deutschen Unterrichte wahrnehmbaren Phänomene gaben die traurige Gewissheit, dass die heilsamsten vom classischen Alterthume ausgehenden Kräfte noch nicht einmal in unsern Gymnasien geahnt werden, jene Kräfte nämlich, welche zum Kampfe mit der Barbarei der Gegenwart vorbereiten, und welche vielleicht noch einmal die Gymnasien in die Zeughäuser und Werkstätten dieses Kampfes umwandeln werden.

Inzwischen schien es im Gegentheil, als ob recht grundsätzlich der Geist des Alterthums bereits an der Schwelle des Gymnasiums weggetrieben werden sollte, und als ob man auch hier dem durch Schmeicheleien verwöhnten Wesen unserer jetzigen angeblichen „deutschen Cultur" die Thore so weit als möglich öffnen wolle. Und wenn es für unsere einsamen Unterredner eine Hoffnung zu geben schien, so war es die, dass es noch schlimmer kommen müsse, dass das, was von wenigen bisher errathen wurde, bald vielen zudringlich deutlich sein werde, und dass dann die Zeit der Ehrlichen und der Entschlossenen auch für das ernste Bereich der Volkserziehung nicht mehr ferne sei.

Nach einiger Zeit schweigsamer Ueberlegung wendete sich der Begleiter an den Philosophen und sagte ihm: „Sie wollten mir Hoffnungen machen, mein Lehrer; aber Sie haben mir meine Einsicht, und dadurch meine Kraft, meinen Muth vermehrt: wirklich sehe ich jetzt kühner auf das Kampffeld hin,

wirklich missbillige ich bereits meine allzuschnelle Flucht. Wir wollen ja nichts für uns; und auch das darf uns nicht kümmern, wie viele Individuen in diesem Kampfe zu Grunde gehn, und ob wir selbst etwa unter den ersten fallen. Gerade weil wir es ernst nehmen, sollten wir unsre armen Individuen nicht so ernst nehmen; im Augenblick, wo wir sinken, wird wohl ein anderer die Fahne fassen, an deren Ehrenzeichen wir glauben. Selbst darüber will ich nicht nachdenken, ob ich kräftig genug zu einem solchen Kampfe bin, ob ich lange widerstehen werde; es mag wohl selbst ein ehrenvoller Tod sein, unter dem spöttischen Gelächter solcher Feinde zu fallen, deren Ernsthaftigkeit uns so häufig als etwas Lächerliches erschienen ist. Denke ich an die Art, wie sich meine Altersgenossen zu dem gleichen Berufe, wie ich, zu dem höchsten Lehrerberufe, vorbereiteten, so weiss ich, wie oft wir gerade über das Entgegengesetzte lachten, über das Verschiedenste ernst wurden –"

„Nun, mein Freund", unterbrach ihn lachend der Philosoph, „du sprichst, wie einer, der in's Wasser springen will, ohne schwimmen zu können, und mehr als das Ertrinken dabei fürchtet, *nicht* zu ertrinken und ausgelacht zu werden. Das Ausgelachtwerden soll aber unsre letzte Befürchtung sein; denn wir sind hier auf einem Gebiete, wo es so viel Wahrheiten zu sagen giebt, so viel erschreckliche peinliche unverzeihliche Wahrheiten, dass der aufrichtigste Hass uns nicht fehlen wird, und nur die Wuth es hier und da einmal zu einem verlegnen Lachen bringen möchte. Denke dir nur einmal die unabsehbaren Schaaren der Lehrer, die im besten Glauben das bisherige Erziehungssystem in sich aufgenommen haben, um es nun guten Muths und ohne ernstliche Bedenken weiter zu tragen — wie meinst du wohl, dass es diesen vorkommen muss, wenn sie von Plänen hören, von denen sie ausgeschlossen sind und zwar beneficio naturae, von

Forderungen, die weit über ihre mittleren Befähigungen hinausfliegen, von Hoffnungen, die in ihnen ohne Wiederhall bleiben, von Kämpfen, deren Schlachtruf sie nicht einmal verstehen, und in denen sie nur als dumpfe widerstrebende bleierne Masse in Betracht kommen. Das aber wird wohl ohne Uebertreibung die nothwendige Stellung der allermeisten Lehrer an höheren Bildungsanstalten sein müssen: ja wer erwägt, wie jetzt ein solcher Lehrer zumeist entsteht, wie er zu diesem höheren Bildungslehrer *wird,* der wird sich über eine solche Stellung nicht einmal wundern. Es existirt jetzt fast überall eine so übertrieben grosse Anzahl von höheren Bildungsanstalten, dass fortwährend unendlich viel mehr Lehrer für dieselben gebraucht werden, als die Natur eines Volkes, auch bei reicher Anlage, zu erzeugen vermöchte; und so kommt ein Uebermaass von Unberufnen in diese Anstalten, die aber allmählich, durch ihre überwiegende Kopfzahl und mit dem Instinct des „similis simili gaudet", den Geist jener Anstalten bestimmen. Diejenigen mögen nur von den pädagogischen Dingen hoffnungslos ferne bleiben, welche vermeinen, es liesse sich die augenscheinliche, in der Zahl bestehende Ubertät unserer Gymnasien und Lehrer durch irgendwelche Gesetze und Vorschriften in eine wirkliche Ubertät, in eine ubertas ingenii, ohne Verminderung jener Zahl, verwandeln. Sondern darüber müssen wir einmüthig sein, dass von der Natur selbst nur unendlich seltne Menschen zu einem wahren Bildungsgange ausgeschickt werden, und dass zu deren glücklicher Entfaltung auch eine weit geringere Anzahl von höheren Bildungsanstalten ausreicht, dass aber in den gegenwärtigen auf breite Massen angelegten Bildungsanstalten gerade diejenigen am wenigsten sich gefördert fühlen müssen, für die etwas derartiges zu gründen überhaupt erst einen Sinn hat.

Das Gleiche gilt nun in Betreff der Lehrer. Gerade die

besten, diejenigen, die überhaupt, nach einem höheren Maassstabe, dieses Ehrennamens werth sind, eignen sich jetzt, bei dem gegenwärtigen Stande des Gymnasiums, vielleicht am wenigsten zur Erziehung dieser unausgelesenen zusammengewürfelten Jugend, sondern müssen das Beste, was sie geben könnten, gewissermaassen vor ihr geheim halten; und die ungeheuere Mehrzahl der Lehrer fühlt sich wiederum, diesen Anstalten gegenüber, im Recht, weil ihre Begabungen zu dem niedrigen Fluge und der Dürftigkeit ihrer Schüler in einem gewissen harmonischen Verhältnisse stehen. Von dieser Mehrzahl aus erschallt der Ruf nach immer neuen Gründungen von Gymnasien und höheren Lehranstalten: wir leben in einer Zeit, die durch diesen immerfort und mit betäubendem Wechsel erschallenden Ruf allerdings den Eindruck erweckt, als ob ein ungeheures Bildungsbedürfniss in ihr nach Befriedigung dürstete. Aber gerade hier muss man recht zu hören verstehen, gerade hier muss man, durch den tönenden Effect der Bildungsworte unbeirrt, denen in's Antlitz sehen, die so unermüdlich von dem Bildungsbedürfnisse ihrer Zeit reden. Dann wird man eine sonderbare Enttäuschung erleben, dieselbe, die wir, mein guter Freund, so oft erlebt haben: jene lauten Herolde des Bildungsbedürfnisses verwandeln sich plötzlich, bei einer ernsten Besichtigung aus der Nähe, in eifrige, ja fanatische Gegner der wahren Bildung, das heisst derjenigen, welche an der aristokratischen Natur des Geistes festhält: denn im Grunde meinen sie, als ihr Ziel, die Emancipation der Massen von der Herrschaft der grossen Einzelnen, im Grunde streben sie darnach, die heiligste Ordnung im Reiche des Intellectes umzustürzen, die Dienstbarkeit der Masse, ihren unterwürfigen Gehorsam, ihren Instinct der Treue unter dem Scepter des Genius.

Ich habe mich längst daran gewöhnt, alle diejenigen vorsichtig anzusehn, welche eifrig für die sogenannte „Volks-

bildung", wie sie gemeinhin verstanden wird, sprechen: denn zumeist wollen sie, bewusst oder unbewusst, bei den allgemeinen Saturnalien der Barbarei, für sich selbst die fesselose Freiheit, die ihnen jene heilige Naturordnung nie gewähren wird; sie sind zum Dienen, zum Gehorchen geboren, und jeder Augenblick, in dem ihre kriechenden oder stelzfüssigen oder flügellahmen Gedanken in Thätigkeit sind, bestätigt, aus welchem Thone die Natur sie formte und welches Fabrikzeichen sie diesem Thone aufgebrannt hat. Also, nicht Bildung der Masse kann unser Ziel sein: sondern Bildung der einzelnen ausgelesenen, für grosse und bleibende Werke ausgerüsteten Menschen: wir wissen nun einmal, dass eine gerechte Nachwelt den gesammten Bildungsstand eines Volkes nur und ganz allein nach jenen grossen, einsam schreitenden Helden einer Zeit beurtheilen und je nach der Art, wie dieselben erkannt, gefördert, geehrt, oder secretirt, misshandelt, zerstört worden sind, ihre Stimme abgeben wird. Dem, was man Volksbildung nennt, ist auf directem Wege, etwa durch allseitig erzwungenen Elementarunterricht, nur ganz äusserlich und roh beizukommen: die eigentlichen, tieferen Regionen, in denen sich überhaupt die grosse Masse mit der Bildung berührt, dort wo das Volk seine religiösen Instincte hegt, wo es an seinen mythischen Bildern weiterdichtet, wo es seiner Sitte, seinem Recht, seinem Heimatsboden, seiner Sprache Treue bewahrt, alle diese Regionen sind auf directem Wege kaum und jedenfalls nur durch zerstörende Gewaltsamkeiten zu erreichen: und in diesen ernsten Dingen die Volksbildung wahrhaft fördern heisst eben nur soviel, als diese zerstörenden Gewaltsamkeiten abzuwehren und jenes heilsame Unbewusstsein, jenes Sich-gesund-schlafen des Volkes zu unterhalten, ohne welche Gegenwirkung, ohne welches Heilmittel keine Cultur, bei der aufzehrenden Spannung und Erregung ihrer Wirkungen, bestehen kann.

Wir wissen aber, was jene erstreben, die jenen heilenden Gesundheitsschlaf des Volkes unterbrechen wollen, die ihm fortwährend zurufen: „Sei wach, sei bewusst! Sei klug!"; wir wissen, wohin die zielen, welche durch eine ausserordentliche Vermehrung aller Bildungsanstalten, durch einen dadurch erzeugten selbstbewussten Lehrerstand ein gewaltiges Bildungsbedürfniss zu befriedigen vorgeben. Gerade diese und gerade mit diesen Mitteln kämpfen sie gegen die natürliche Rangordnung im Reiche des Intellects, zerstören sie die Wurzeln jener aus dem Unbewusstsein des Volkes hervorbrechenden höchsten und edelsten Bildungskräfte, die im Gebären des Genius und sodann in der richtigen Erziehung und Pflege desselben ihre mütterliche Bestimmung haben. Nur an dem Gleichnisse der Mutter werden wir die Bedeutung und die Verpflichtung begreifen, die die wahre Bildung eines Volkes in Hinsicht auf den Genius hat: seine eigentliche Entstehung liegt nicht in ihr, er hat gleichsam nur einen metaphysischen Ursprung, eine metaphysische Heimat. Aber dass er in die Erscheinung tritt, dass er mitten aus einem Volke hervortaucht, dass er gleichsam das zurückgeworfne Bild, das gesättigte Farbenspiel aller eigenthümlichen Kräfte dieses Volkes darstellt, dass er die höchste Bestimmung eines Volkes in dem gleichnissartigen Wesen eines Individuums und in einem ewigen Werke zu erkennen giebt, sein Volk selbst damit an das Ewige anknüpfend und aus der wechselnden Sphäre des Momentanen erlösend — das alles vermag der Genius nur, wenn er im Mutterschoosse der Bildung eines Volkes gereift und genährt ist — während er, ohne diese schirmende und wärmende Heimat, überhaupt nicht die Schwingen zu seinem ewigen Fluge entfalten wird, sondern traurig, bei Zeiten, wie ein in winterliche Einöden verschlagener Fremdling, aus dem unwirthbaren Lande davonschleicht."

„Mein Lehrer", sagte hier der Begleiter, „Sie setzen mich mit dieser Metaphysik des Genius in Erstaunen, und nur ganz von ferne ahne ich das Richtige dieser Gleichnisse. Dagegen begreife ich vollständig, was Sie über die Ueberzahl der Gymnasien und dadurch veranlasste Ueberzahl von höheren Lehrern sagten; und gerade auf diesem Gebiete habe ich Erfahrungen gesammelt, welche mir bezeugen, dass die Bildungstendenz des Gymnasiums sich geradezu nach dieser ungeheuren Majorität von Lehrern richten *muss,* welche, im Grunde, nichts mit der Bildung zu thun haben und nur durch jene Noth auf diese Bahn und zu diesen Ansprüchen gekommen sind. Alle die Menschen, die in einem glänzenden Moment der Erleuchtung sich einmal von der Singularität und Unnahbarkeit des hellenischen Alterthums überzeugten und mit mühsamem Kampfe vor sich selbst diese Ueberzeugung vertheidigt haben, alle diese wissen, wie der Zugang zu diesen Erleuchtungen niemals vielen offen stehn wird, und halten es für eine absurde, ja unwürdige Manier, dass jemand mit den Griechen gleichsam von Berufswegen, zum Zwecke des Broderwerbs, wie mit einem alltäglichen Handwerkszeuge verkehrt und ohne Scheu und mit Handwerkerhänden an diesen Heiligthümern herumtastet. Gerade in dem Stande aber, aus dem der grösste Theil der Gymnasiallehrer entnommen wird, in dem Stande der Philologen, ist diese rohe und respectlose Empfindung das ganz Allgemeine: weshalb nun auch wiederum das Fortpflanzen und Weitertragen einer solchen Gesinnung an den Gymnasien nicht überraschen wird.

Man sehe sich nur eine junge Generation von Philologen an; wie selten bemerkt man bei ihnen jenes beschämte Gefühl, dass wir, angesichts einer solchen Welt, wie die hellenische ist, gar kein Recht zur Existenz haben, wie kühl und dreist dagegen baut jene junge Brut ihre elenden Nester

mitten in den grossartigsten Tempeln! Den allermeisten von denen, welche von ihrer Universitätszeit an so selbstgefällig und ohne Scheu in den erstaunlichen Trümmern jener Welt herumwandern, sollte eigentlich aus jedem Winkel eine mächtige Stimme entgegentönen: „Weg von hier, ihr Uneingeweihten, ihr niemals Einzuweihenden, flüchtet schweigend aus diesem Heiligthum, schweigend und beschämt!“ Ach, diese Stimme tönt vergebens: denn man muss schon etwas von griechischer Art sein, um auch nur eine griechische Verwünschung und Bannformel zu verstehen! Jene aber sind so barbarisch, dass sie es sich nach ihrer Gewöhnung unter diesen Ruinen behaglich einrichten: alle ihre modernen Bequemlichkeiten und Liebhabereien bringen sie mit und verstecken sie auch wohl hinter antiken Säulen und Grabmonumenten: wobei es dann grossen Jubel giebt, wenn man das in antiker Umgebung wiederfindet, was man erst selbst vorher listig hineinprakticirt hat. Der eine macht Verse und versteht im Lexikon des Hesychius nachzuschlagen: sofort ist er überzeugt, dass er zum Nachdichter des Aeschylus berufen sei, und findet auch Gläubige, welche behaupten, dass er dem Aeschylus „congenial“ sei, er, der dichtende Schächer! Wieder ein andrer spürt mit dem argwöhnischen Auge eines Polizeimanns nach allen Widersprüchen, nach den Schatten von Widersprüchen, deren sich Homer schuldig gemacht hat: er vergeudet sein Leben im Auseinanderreissen und Aneinandernähen homerischer Fetzen, die er selbst erst dem herrlichen Gewande abgestohlen hat. Einem dritten wird es bei allen den mysterienhaften und orgiastischen Seiten des Alterthums unbehaglich: er entschliesst sich ein für allemal, nur den aufgeklärten Apollo gelten zu lassen und im Athener einen heiteren verständigen, doch etwas unmoralischen Apolliniker zu sehen. Wie athmet er auf, wenn er wieder einen dunklen Winkel des Alterthums auf die Höhe seiner eignen Auf-

klärung gebracht hat, wenn er zum Beispiel im alten Pythagoras einen wackeren Mitbruder in aufklärerischen politicis entdeckt hat. Ein andrer quält sich mit der Ueberlegung, warum Oedipus vom Schicksale zu so abscheulichen Dingen verurtheilt worden sei, seinen Vater tödten, seine Mutter heirathen zu müssen. Wo bleibt die Schuld! Wo die poetische Gerechtigkeit! Plötzlich weiss er es: Oedipus sei doch eigentlich ein leidenschaftlicher Gesell gewesen, ohne alle christliche Milde: er gerathe ja einmal sogar in eine ganz unziemliche Hitze — als ihn Tiresias das Scheusal und den Fluch des ganzen Landes nenne. Seid sanftmüthig! wollte vielleicht Sophokles lehren: sonst müsst ihr eure Mutter heirathen und euren Vater tödten! Wieder andre zählen ihr Leben lang an den Versen griechischer und römischer Dichter herum und erfreuen sich an der Proportion $7:13 = 14:26$. Endlich verheisst wohl einer gar die Lösung einer solchen Frage, wie die homerische vom Standpunkt der Präpositionen und glaubt mit ἀνά und κατά die Wahrheit aus dem Brunnen zu ziehn. Alle aber, bei den verschiedensten Tendenzen graben und wühlen in dem griechischen Boden mit einer Rastlosigkeit, einem täppischen Ungeschick, dass ein ernster Freund des Alterthums geradezu ängstlich werden muss: und so möchte ich jeden begabten oder unbegabten Menschen, der eine gewisse berufsmässige Neigung zu dem Alterthume hin ahnen lässt, an die Hand nehmen und vor ihm in folgender Weise peroriren: „Weisst du auch, was für Gefahren dir drohen, junger, mit einem mässigen Schulwissen auf die Reise geschickter Mensch? Hast du gehört, dass es nach Aristoteles ein untragischer Tod ist, von einer Bildsäule erschlagen zu werden? Und gerade dieser Tod droht dir. Du wunderst dich? So wisse denn, dass die Philologen seit Jahrhunderten versuchen, die in die Erde versunkne umgefallne Statue des griechischen Alterthums wieder aufzurichten, bis jetzt immer

mit unzureichenden Kräften: denn das ist ein Coloss, auf dem die einzelnen wie Zwerge herumklettern. Ungeheure vereinte Mühe und alle Hebelkräfte moderner Cultur sind angewendet: immer wieder, kaum vom Boden gehoben, fällt sie zurück und zertrümmert im Fall die Menschen unter ihr. Das möchte noch angehn: denn jedes Wesen muss an etwas zu Grunde gehn: wer aber steht dafür, dass bei diesen Versuchen die Statue selbst nicht in Stücke bricht! Die Philologen gehen an den Griechen zu Grunde — das wäre etwa zu verschmerzen — aber das Alterthum zerbricht durch die Philologen selbst in Stücke! Dies überlege dir, junger leichtsinniger Mensch, gehe zurück, falls du kein Bilderstürmer bist!"

„In der That", sagte der Philosoph lachend, „giebt es jetzt zahlreiche Philologen, welche zurückgegangen sind, wie du es verlangst: und ich nehme einen grossen Contrast gegen die Erfahrungen meiner Jugend wahr. Eine grosse Menge von ihnen kommt, bewusst oder unbewusst, zu der Ueberzeugung, dass die directe Berührung mit dem classischen Alterthume für sie nutzlos und hoffnungslos sei: weshalb auch jetzt dieses Studium bei der Mehrzahl der Philologen selbst als steril, als ausgelebt, als epigonenhaft gilt. Mit um so grösserer Lust hat sich diese Schaar auf die Sprachwissenschaft gestürzt: hier, in einem unendlichen Bereich frisch aufgeworfnen Ackerlandes, wo gegenwärtig noch die mässigste Begabung mit Nutzen verbraucht werden kann und eine gewisse Nüchternheit sogar bereits als positives Talent betrachtet wird, bei der Neuheit und Unsicherheit der Methoden und der fortwährenden Gefahr phantastischer Verirrungen — hier, wo eine Arbeit in Reih und Glied gerade das Wünschenswertheste ist — hier überrascht den Herankommenden nicht jene abweisende majestätische Stimme, die aus der Trümmerwelt des Alterthums ihm entgegenklingt: hier nimmt man

jeden noch mit offnen Armen auf, und auch der, welcher es vor Sophokles und Aristophanes niemals zu einem ungewöhnlichen Eindruck, zu einem achtbaren Gedanken brachte, wird etwa mit Erfolg an einen etymologischen Webstuhl gestellt oder zum Sammeln entlegener Dialectreste aufgefordert — und unter Verknüpfen und Trennen, Sammeln und Zerstreuen, Hin- und Herlaufen und Büchernachschlagen vergeht ihm der Tag. Nun aber soll ein so nützlich verwendeter Sprachforscher noch vor allem Lehrer sein! Und nun soll er gerade, seinen Verpflichtungen gemäss, über alte Autoren, zum Heile der Gymnasialjugend, etwas zu lehren haben, über die er es doch selbst nie zu Eindrücken, noch weniger zu Einsichten gebracht hat! Welche Verlegenheit! Das Alterthum sagt ihm nichts, und folglich hat er nichts über das Alterthum zu sagen. Plötzlich wird ihm licht und wohl: wozu ist er Sprachgelehrter! Warum haben jene Autoren griechisch und lateinisch geschrieben! Und nun fängt er lustig, sogleich bei Homer an, zu etymologisiren und das Lithauische oder das Kirchenslavische, vor allem aber das heilige Sanskrit zu Hülfe zu nehmen, als ob die griechischen Schulstunden nur der Vorwand für eine allgemeine Einleitung in das Sprachstudium seien und als ob Homer nur an einem principiellen Fehler leide, nämlich nicht urindogermanisch geschrieben zu sein. Wer die jetzigen Gymnasien kennt, der weiss, wie sehr ihre Lehrer der classischen Tendenz entfremdet sind, und wie aus einem Gefühle dieses Mangels gerade jene gelehrten Beschäftigungen mit der vergleichenden Sprachwissenschaft so überhand genommen haben."

„Ich meine doch", sagte der Begleiter, „es käme gerade darauf an, dass ein Lehrer der classischen Bildung seine Griechen und Römer eben *nicht* mit den anderen, mit den barbarischen Völkern verwechsele, und dass für ihn Griechisch und Lateinisch *nie* eine Sprache *neben* anderen

sein könne: gerade für seine classische Tendenz ist es gleichgültig, ob das Knochengerüste dieser Sprachen mit dem anderer Sprachen übereinstimme und verwandt sei: auf das Uebereinstimmende kommt es ihm nicht an: gerade an dem *Nichtgemeinsamen,* gerade an dem, was jene Völker als nicht barbarische über alle andern Völker stellt, haftet seine wirkliche Theilnahme, soweit er eben ein Lehrer der Bildung ist und sich selbst an dem erhabenen Vorbild des Classischen umbilden will."

„Und, täusche ich mich", sagte der Philosoph, „ich habe den Argwohn, dass bei der Art, wie jetzt auf den Gymnasien Lateinisch und Griechisch gelehrt wird, gerade das Können, die bequeme in Sprechen und Schreiben sich äussernde Herrschaft über die Sprache verloren geht: etwas, worin sich meine jetzt freilich schon sehr veraltete und spärlich gewordene Generation auszeichnete: während mir die jetzigen Lehrer so genetisch und historisch mit ihren Schülern umzugehen scheinen, dass zuletzt besten Falls auch wieder kleine Sanskritaner oder etymologische Sprühteufelchen oder Conjecturen-Wüstlinge daraus werden, aber keiner von ihnen, zu seinem Behagen, gleich uns Alten, seinen Plato, seinen Tacitus lesen kann. So mögen die Gymnasien auch jetzt noch Pflanzstätten der Gelehrsamkeit sein, aber nicht *der* Gelehrsamkeit, welche gleichsam nur die natürliche und unabsichtliche Nebenwirkung einer auf die edelsten Ziele gerichteten Bildung ist, sondern vielmehr jener, welche mit der hypertrophischen Anschwellung eines ungesunden Leibes zu vergleichen wäre. Für diese gelehrte Fettsucht sind die Gymnasien die Pflanzstätten: wenn sie nicht gar zu Ringschulen jener eleganten Barbarei entartet sind, die sich jetzt als „deutsche Cultur der Jetztzeit" zu brüsten pflegt."

„Wohin aber", antwortete der Begleiter, „sollen sich jene armen zahlreichen Lehrer flüchten, denen die Natur zu wahrer

Bildung keine Mitgift verliehen, die vielmehr nur durch eine Noth, weil das Uebermaass von Schulen ein Uebermaass von Lehrern braucht, und um sich selbst zu ernähren, zu dem Anspruche gekommen sind, Bildungslehrer vorzustellen! Wohin sollen sie sich flüchten, wenn das Alterthum sie gebieterisch zurückweist! Müssen sie nicht denjenigen Mächten der Gegenwart zum Opfer fallen, die Tag für Tag, aus dem unermüdlich tönenden Organ der Presse, ihnen zurufen: „Wir sind die Cultur! Wir sind die Bildung! Wir sind auf der Höhe! Wir sind die Spitze der Pyramide! Wir sind das Ziel der Weltgeschichte!“ — wenn sie die verführerischen Verheissungen hören, wenn ihnen gerade die schmählichsten Anzeichen der Uncultur, die plebejische Oeffentlichkeit der sogenannten „Culturinteressen“ in Journal und Zeitung als das Fundament einer ganz neuen allerhöchsten reifsten Bildungsform angepriesen wird! Wohin sollen sich die Armen flüchten, wenn in ihnen auch nur der Rest einer Ahnung lebt, dass es mit jenen Verheissungen sehr lügenhaft bestellt sei — wohin anders als in die stumpfeste, mikrologisch dürrste Wissenschaftlichkeit, um nur hier von dem unermüdlichen Bildungsgeschrei nichts mehr zu hören? Müssen sie nicht, in dieser Weise verfolgt, endlich wie der Vogel Strauss ihren Kopf in einen Haufen Sandes stecken! Ist es nicht ein wahres Glück für sie, dass sie, vergraben unter Dialecten, Etymologien und Conjecturen, ein Ameisenleben führen, wenn auch in meilenweiter Entfernung von wahrer Bildung, so doch wenigstens mit verklebten Ohren und gegen die Stimme der eleganten Zeitcultur taub und abgeschlossen?“

„Du hast Recht, mein Freund“, sagte der Philosoph, „aber wo liegt jene eherne Nothwendigkeit, dass ein Uebermaass von Bildungsschulen bestehen müsse, und dass dadurch wieder ein Uebermaass von Bildungslehrern nöthig werde? — wenn wir doch so deutlich erkennen, dass die Forderung dieses

Uebermaasses aus einer der Bildung feindlichen Sphäre her erschallt, und dass die Consequenzen dieses Uebermaasses auch nur der Unbildung zu gute kommen? In der That kann von einer solchen ehernen Nothwendigkeit nur insofern die Rede sein, als der moderne Staat in diesen Dingen mitzureden gewöhnt ist und seine Forderungen mit einem Schlag an seine Rüstung zu begleiten pflegt: welches Phänomen dann freilich auf die meisten den gleichen Eindruck macht, als ob die ewige eherne Nothwendigkeit, das Urgesetz der Dinge zu ihnen redete. Im übrigen ist ein mit solchen Forderungen redender „Culturstaat", wie man jetzt sagt, etwas Junges und ist erst in dem letzten halben Jahrhundert zu einer „Selbstverständlichkeit" geworden, das heisst in einer Zeit, der, nach ihrem Lieblingswort, so vielerlei „selbstverständlich" vorkommt, was an sich durchaus sich nicht von selbst versteht. Gerade von dem kräftigsten modernen Staate, von Preussen, ist dieses Recht der obersten Führung in Bildung und Schule so ernst genommen worden, dass, bei der Kühnheit, die diesem Staatswesen zu eigen ist, das von ihm ergriffne bedenkliche Princip eine allgemeinhin bedrohliche und für den wahren deutschen Geist gefährliche Bedeutung bekommt. Denn von dieser Seite aus finden wir das Bestreben, das Gymnasium auf die sogenannte „Höhe der Zeit" zu bringen, förmlich systematisirt: hier blühen alle jene Vorrichtungen, wodurch möglichst viel Schüler zu einer Gymnasialerziehung angespornt werden: hier hat sogar der Staat sein allermächtigstes Mittel, die Verleihung gewisser auf den Militärdienst bezüglicher Privilegien, mit dem Erfolge angewendet, dass, nach dem unbefangnen Zeugnisse statistischer Beamten, gerade daraus und nur daraus die allgemeine Ueberfüllung aller preussischen Gymnasien und das dringendste fortwährende Bedürfniss zu neuen Gründungen zu erklären wäre. Was kann der Staat mehr thun, zu Gunsten eines

Uebermaasses von Bildungsanstalten, als wenn er alle höheren und den grössten Theil der niederen Beamtenstellen, den Besuch der Universität, ja die einflussreichsten militärischen Vergünstigungen in eine nothwendige Verbindung mit dem Gymnasium bringt, und dies in einem Lande, wo ebensowohl die allgemeine durchaus volksthümlich approbirte Wehrpflicht als der unumschränkteste politische Beamtenehrgeiz unbewusst alle begabten Naturen nach diesen Richtungen hinziehn. Hier wird das Gymnasium vor allem als eine gewisse Staffel der Ehre angesehn: und alles was einen Trieb nach der Sphäre der Regierung zu fühlt, wird auf der Bahn des Gymnasiums gefunden werden. Dies ist eine neue und jedenfalls originelle Erscheinung: der Staat zeigt sich als ein Mystagoge der Cultur, und während er seine Zwecke fördert, zwingt er jeden seiner Diener, nur mit der Fackel der allgemeinen Staatsbildung in den Händen vor ihm zu erscheinen: in deren unruhigem Lichte sie ihn selbst wieder erkennen sollen als das höchste Ziel, als die Belohnung aller ihrer Bildungsbemühungen.

Das letzte Phänomen nun zwar sollte sie stutzig machen, es sollte sie zum Beispiel an jene verwandte, allmählich begriffne Tendenz einer ehemals von Staatswegen geförderten und auf Staatszwecke es absehenden Philosophie erinnern, an die Tendenz der Hegel'schen Philosophie: ja, es wäre vielleicht nicht übertrieben, zu behaupten, dass in der Unterordnung aller Bildungsbestrebungen unter Staatszwecke Preussen das praktisch verwerthbare Erbstück der Hegel'schen Philosophie sich mit Erfolg angeeignet habe: deren Apotheose des Staats allerdings in *dieser* Unterordnung ihren Gipfel erreicht."

„Aber", fragte der Begleiter, „was mag ein Staat in einer so befremdlichen Tendenz für Absichten verfolgen? Denn dass er Staatsabsichten verfolgt, geht schon daraus hervor,

wie jene preussischen Schulzustände von anderen Staaten bewundert, reiflich erwogen, hier und da nachgeahmt werden. Diese anderen Staaten vermuthen hier offenbar etwas, was in ähnlicher Weise der Fortdauer und Kraft des Staates zu Nutze käme, wie etwa jene berühmte und durchaus populär gewordene allgemeine Wehrpflicht. Dort wo jedermann periodisch und mit Stolz die soldatische Uniform trägt, wo fast jeder die uniformirte Staatscultur durch die Gymnasien in sich aufgenommen hat, möchten Ueberschwängliche fast von antiken Zuständen sprechen, von einer nur im Alterthum einmal erreichten Allmacht des Staates, den als Blüthe und höchsten Zweck des menschlichen Daseins zu empfinden fast jeder junge Mensch durch Instincte und Erziehung angehalten ist."

„Dieser Vergleich," sagte der Philosoph, „wäre nun freilich überschwänglich und würde nicht nur auf *einem* Beine hinken. Denn gerade von dieser Utilitätsrücksicht ist das antike Staatswesen so fern wie möglich geblieben, die Bildung nur gelten zu lassen, soweit sie ihm direct nützte und wohl gar die Triebe zu vernichten, die sich nicht sofort zu seinen Absichten verwendbar erwiesen. Der tiefsinnige Grieche empfand gerade deshalb gegen den Staat jenes für moderne Menschen fast anstössig starke Gefühl der Bewunderung und Dankbarkeit, weil er erkannte, dass ohne eine solche Noth- und Schutzanstalt auch kein einziger Keim der Cultur sich entwickeln könne, und dass seine ganze unnachahmliche und für alle Zeiten einzige Cultur gerade unter der sorgsamen und weisen Obhut *seiner* Noth- und Schutzanstalten so üppig emporgewachsen sei. Nicht Grenzwächter, Regulator, Aufseher war für seine Cultur der Staat, sondern der derbe muskulöse zum Kampf gerüstete Kamerad und Weggenosse, der dem bewunderten, edleren und gleichsam überirdischen Freund das Geleit durch rauhe Wirklichkeiten giebt und

dafür dessen Dankbarkeit erntet. Wenn jetzt dagegen der moderne Staat eine solche schwärmende Dankbarkeit in Anspruch nimmt, so geschieht dies gewiss nicht, weil er sich der ritterlichen Dienste gegen die höchste deutsche Bildung und Kunst bewusst wäre; denn nach dieser Seite hin ist seine Vergangenheit ebenso schmachvoll wie seine Gegenwart: wobei man nur an die Art und Weise zu denken hat, wie das Andenken an unsre grossen Dichter und Künstler in deutschen Hauptstädten gefeiert wird, und wie die höchsten Kunstpläne dieser deutschen Meister je von Seite dieses Staates unterstützt worden sind.

Es muss also eine eigne Bewandtniss haben, sowohl mit jener Staatstendenz, welche auf alle Weise das, was hier „Bildung" heisst, fördert, als mit jener derartig geförderten Cultur, die sich dieser Staatstendenz unterordnet. Mit dem echten deutschen Geiste und einer aus ihm abzuleitenden Bildung, wie ich sie dir, mein Freund, mit zögernden Strichen hinzeichnete, befindet sich jene Staatstendenz in offener oder versteckter Fehde: *der* Geist der Bildung, der jener Staatstendenz wohlthut und von ihr mit so reger Theilnahme getragen wird, dessentwegen sie ihr Schulwesen im Auslande bewundern lässt, muss demnach wohl aus einer Sphäre stammen, die mit jenem echten deutschen Geiste sich nicht berührt, mit jenem Geiste, der aus dem innersten Kerne der deutschen Reformation, der deutschen Musik, der deutschen Philosophie so wunderbar zu uns redet, und der, wie ein edler Verbannter, gerade von jener von Staatswegen luxurirenden Bildung so gleichgültig, so schnöde angesehn wird. Er ist ein Fremdling: in einsamer Trauer zieht er vorbei: und dort wird das Rauchfass vor jener Pseudocultur geschwungen, die, unter dem Zuruf der „gebildeten" Lehrer und Zeitungsschreiber, sich *seinen* Namen, seine Würden angemaasst hat und mit dem Worte „deutsch" ein schmäh-

liches Spiel treibt. Wozu braucht der Staat jene Ueberzahl von Bildungsanstalten, von Bildungslehrern? Wozu diese auf die Breite gegründete Volksbildung und Volksaufklärung? Weil der echte deutsche Geist gehasst wird, weil man die aristokratische Natur der wahren Bildung fürchtet, weil man die grossen Einzelnen dadurch zur Selbstverbannung treiben will, dass man bei den Vielen die Bildungsprätension pflanzt und nährt, weil man der strengen und harten Zucht der grossen Führer damit zu entlaufen sucht, dass man der Masse einredet, sie werde schon selbst den Weg finden — unter dem Leitstern des Staates!

Ein neues Phänomen! Der Staat als Leitstern der Bildung! Inzwischen tröstet mich eins: dieser deutsche Geist, den man so bekämpft, dem man einen bunt behängten Vicar substituirt hat, dieser Geist ist tapfer: er wird sich kämpfend in eine reinere Periode hindurchretten, er wird sich selbst, edel, wie er ist, und siegreich, wie er sein wird, eine gewisse mitleidige Empfindung gegen das Staatswesen bewahren, wenn dies in seiner Noth und auf das äusserste bedrängt, eine solche Pseudocultur als Bundesgenossen erfasst. Denn was weiss man schliesslich von der Schwierigkeit der Aufgabe, Menschen zu regieren, das heisst unter vielen Millionen eines, der grossen Mehrzahl nach, grenzenlos egoistischen ungerechten unbilligen unredlichen neidischen boshaften und dabei sehr beschränkten und querköpfigen Geschlechtes Gesetz Ordnung Ruhe und Frieden aufrecht zu erhalten und dabei das wenige, was der Staat selbst als Besitz erworben, fortwährend gegen begehrliche Nachbarn und tückische Räuber zu schützen? Ein so bedrängter Staat greift nach jedem Bundesgenossen: und wenn ein solcher gar, in pompösen Wendungen sich selbst anbietet, wenn er ihn, den Staat, etwa, wie dies Hegel gethan, als „absolut vollendeten ethischen Organismus“ bezeichnet und als Aufgabe der Bildung

für jeden hinstellt, den Ort und die Lage ausfindig zu machen, wo er dem Staat am nützlichsten diene — wen wird es Wunder nehmen, wenn der Staat einem solchen sich anbietenden Bundesgenossen ohne weiteres um den Hals fällt und nun auch mit seiner tiefen barbarischen Stimme und in voller Ueberzeugung ihm zuruft: „Ja! Du bist die Bildung! Du bist die Cultur!“

Vierter Vortrag.

(Gehalten am 5. März 1872.)

Meine verehrten Zuhörer! Nachdem Sie bis hierher meiner Erzählung getreulich gefolgt sind, und wir gemeinsam jenes einsame, entlegene, hier und da beleidigende Zwiegespräch des Philosophen und seines Begleiters überwunden haben, muss ich mir Hoffnung machen, dass Sie nun auch, wie rüstige Schwimmer, die zweite Hälfte unserer Fahrt zu überstehen Lust haben, zumal ich Ihnen versprechen kann, dass auf dem kleinen Marionettentheater meines Erlebnisses jetzt einige andere Puppen sich zeigen werden und dass überhaupt, falls Sie nur bis hierher ausgehalten haben, die Wellen der Erzählung Sie jetzt leichter und schneller bis zu Ende tragen sollen. Wir sind nämlich jetzt bald an einer Wendung angelangt: und um so rathsamer möchte es sein, uns dessen noch einmal, mit kurzem Rückblick, zu versichern, was wir aus dem so wechselreichen Gespräch gewonnen zu haben meinen.

„Bleibe an deinem Posten," so schien der Philosoph seinem Begleiter zuzurufen: „denn du darfst Hoffnungen hegen. Denn immer deutlicher zeigt es sich, dass wir keine Bildungsanstalten haben, dass wir sie aber haben müssen. Unsere Gymnasien, ihrer Anlage nach zu diesem erhabenen Zwecke prästabilirt, sind entweder zu Pflegestätten einer bedenklichen Cultur geworden, die eine wahre, das heisst eine aristokratische, auf eine weise Auswahl der Geister gestützte Bil-

dung mit tiefem Hasse von sich abwehrt: oder sie ziehen eine mikrologische, dürre oder jedenfalls der Bildung fernbleibende Gelehrsamkeit auf, deren Werth vielleicht gerade darin besteht, wenigstens gegen die Verführungen jener fragwürdigen Cultur Auge und Ohr stumpf zu machen." Der Philosoph hatte vor allem seinen Begleiter auf die seltsame Entartung aufmerksam gemacht, die in dem Kerne einer Cultur eingetreten sein muss, wenn der Staat glauben darf, sie zu beherrschen, wenn er durch sie Staatsziele erreicht, wenn er, mit ihr verbündet, gegen feindselige andere Mächte ebensowohl als gegen den Geist ankämpft, den der Philosoph den „wahrhaft deutschen" zu nennen wagte. Dieser Geist, durch das edelste Bedürfniss an die Griechen gekettet, in schwerer Vergangenheit als ausdauernd und muthig bewährt, rein und erhaben in seinen Zielen, durch seine Kunst zur höchsten Aufgabe befähigt, den modernen Menschen vom Fluche des Modernen zu erlösen — dieser Geist ist verurtheilt, abseits, seinem Erbe entfremdet zu leben: wenn aber seine langsamen Klagelaute durch die Wüste der Gegenwart schallen, dann erschrickt die überhäufte und buntbehängte Bildungskarawane dieser Gegenwart. Nicht nur Erstaunen, sondern Schrecken sollen wir bringen, das war die Meinung des Philosophen, nicht scheu davonzufliehn, sondern anzugreifen war sein Rath: besonders aber redete er seinem Begleiter zu, nicht zu ängstlich und abwägend an das Individuum zu denken, aus dem, durch einen höheren Instinct, jene Abneigung gegen die jetzige Barbarei hervorströmt. „Mag es zu Grunde gehn: der pythische Gott war nicht verlegen darum, einen neuen Dreifuss, eine zweite Pythia zu finden, so lange überhaupt der mystische Dampf noch aus der Tiefe quoll."

Von neuem erhob der Philosoph seine Stimme: „Merkt es wohl, meine Freunde," sagte er, „zweierlei dürft ihr nicht

verwechseln. Sehr viel muss der Mensch lernen, um zu leben, um seinen Kampf um's Dasein zu kämpfen: aber alles, was er in dieser Absicht als Individuum lernt und thut, hat noch nichts mit der Bildung zu schaffen. Diese beginnt im Gegentheil erst in einer Luftschicht, die hoch über jener Welt der Noth, des Existenzkampfes, der Bedürftigkeit lagert. Es fragt sich nun, wie sehr ein Mensch sein Subject neben anderen Subjecten schätzt, wie viel er von seiner Kraft für jenen individuellen Lebenskampf verbraucht. Mancher wird, bei einer stoisch-engen Umschränkung seiner Bedürfnisse, sehr bald und leicht in jene Sphäre sich erheben, in der er sein Subject vergessen und gleichsam abschütteln darf, um nun in einem Sonnensystem zeitloser und unpersönlicher Angelegenheiten sich ewiger Jugend zu erfreuen. Ein anderer dehnt die Wirkung und die Bedürfnisse seines Subjects so in die Breite und baut in einem so erstaunlichen Maasse an dem Mausoleum dieses seines Subjects, als ob er so im Stande sei, im Ringkampfe den ungeheuren Gegner, die Zeit, zu überwinden. Auch in einem solchen Triebe zeigt sich ein Verlangen nach Unsterblichkeit: Reichthum und Macht, Klugheit, Geistesgegenwart, Beredsamkeit, ein blühendes Ansehn, ein gewichtiger Name — alles sind hier nur Mittel geworden, mit denen der unersättliche persönliche Lebenswille nach neuem Leben verlangt, mit denen er nach einer, zuletzt illusorischen Ewigkeit lechzt.

Aber selbst in dieser höchsten Form des Subjects, auch in dem gesteigertsten Bedürfniss eines solchen erweiterten und gleichsam collectiven Individuums giebt es noch keine Berührung mit der wahren Bildung: und wenn von dieser Seite aus zum Beispiel nach Kunst verlangt wird, so kommen gerade nur die zerstreuenden oder stimulirenden ihrer Wirkungen in Betracht, also diejenigen, welche die reine und erhabene Kunst am wenigsten und die entwürdigte und ver-

unreinigte am besten zu erregen versteht. Denn in seinem gesammten Thun und Treiben, so grossartig es sich vielleicht für den Betrachter ausnehmen mag, ist er doch niemals seines begehrenden und rastlosen Subjectes ledig geworden: jener erleuchtete Aetherraum der subjectfreien Contemplation flieht vor ihm zurück — und darum wird er, er mag lernen, reisen, sammeln, von der wahren Bildung in ewiger Entfernung und verbannt leben müssen. Denn die wahre Bildung verschmäht es, sich mit dem bedürftigen und begehrenden Individuum zu verunreinigen: sie weiss demjenigen, der sich ihrer als eines Mittels zu egoistischen Absichten versichern möchte, weislich zu entschlüpfen: und wenn sie gar einer festzuhalten wähnt, um nun etwa einen Erwerb aus ihr zu machen und seine Lebensnoth durch ihre Ausnutzung zu stillen, dann läuft sie plötzlich, mit unhörbaren Schritten und mit der Miene der Verhöhnung fort.

Also, meine Freunde, verwechselt mir diese Bildung, diese zartfüssige, verwöhnte, ätherische Göttin nicht mit jener nutzbaren Magd, die sich mitunter auch die „Bildung" nennt, aber nur die intellectuelle Dienerin und Beratherin der Lebensnoth, des Erwerbs, der Bedürftigkeit ist. Jede Erziehung aber, welche an das Ende ihrer Laufbahn ein Amt oder einen Brodgewinn in Aussicht stellt, ist keine Erziehung zur Bildung, wie wir sie verstehen, sondern nur eine Anweisung, auf welchem Wege man im Kampfe um das Dasein sein Subject rette und schütze. Freilich ist eine solche Anweisung für die allermeisten Menschen von erster und nächster Wichtigkeit: und je schwieriger der Kampf ist, um so mehr muss der junge Mensch lernen, um so angespannter muss er seine Kräfte regen.

Nur aber glaube niemand, dass die Anstalten, die ihn zu diesem Kampfe anspornen und befähigen, irgendwie in ernstem Sinne als Bildungsanstalten in Betracht kommen

könnten. Es sind Institutionen zur Ueberwindung der Lebensnoth, mögen sie nun versprechen Beamte oder Kaufleute oder Offiziere oder Grosshändler oder Landwirthe oder Aerzte oder Techniker zu bilden. Für solche Institutionen gelten aber jedenfalls andere Gesetze und Maassstäbe als für die Errichtung einer Bildungsanstalt: und was hier erlaubt, ja so geboten wie möglich ist, dürfte dort ein freventliches Unrecht sein.

Ich will euch, meine Freunde, ein Beispiel geben. Wollt ihr einen jungen Menschen auf den rechten Bildungspfad geleiten, so hütet euch wohl, das naive zutrauensvolle, gleichsam persönlich-unmittelbare Verhältniss desselben zur Natur zu stören: zu ihm müssen der Wald und der Fels, der Sturm, der Geier, die einzelne Blume, der Schmetterling, die Wiese, die Bergeshalde in ihren eignen Zungen reden, in ihnen muss er gleichsam sich wie in zahllosen auseinandergeworfnen Reflexen und Spiegelungen, in einem bunten Strudel wechselnder Erscheinungen wiedererkennen; so wird er unbewusst das metaphysische Einssein aller Dinge an dem grossen Gleichniss der Natur nachempfinden und zugleich an ihrer ewigen Beharrlichkeit und Nothwendigkeit sich selbst beruhigen. Aber wie vielen jungen Menschen darf es gestattet sein, so nahe und fast persönlich zur Natur gestellt heranzuwachsen! Die anderen müssen frühzeitig eine andre Wahrheit lernen: wie man die Natur sich unterjocht. Hier ist es mit jener naiven Metaphysik zu Ende: und die Physiologie der Pflanzen und Thiere, die Geologie, die unorganische Chemie zwingt ihre Jünger zu einer ganz veränderten Betrachtung der Natur. Was durch diese neue angezwungene Betrachtungsart verloren gegangen ist, ist nicht etwa eine poetische Phantasmagorie, sondern das instinctive wahre und einzige Verständniss der Natur: an dessen Stelle jetzt ein kluges Berechnen und Ueberlisten der Natur getreten ist.

So ist dem wahrhaft Gebildeten das unschätzbare Gut verliehn, ohne jeden Bruch den beschaulichen Instincten seiner Kindheit treu bleiben zu können und dadurch zu einer Ruhe, Einheit, zu einem Zusammenhang und Einklang zu kommen, die von einem zum Lebenskampfe Herangezogenen nicht einmal geahnt werden können.

Glaubt also ja nicht, meine Freunde, dass ich unsern Realschulen und höheren Bürgerschulen ihr Lob verkümmern will: ich ehre die Stätten, an denen man ordentlich rechnen lernt, wo man sich der Verkehrssprachen bemächtigt, die Geographie ernst nimmt und sich mit den erstaunlichen Erkenntnissen der Naturwissenschaft bewaffnet. Ich bin auch gern bereit zuzugeben, dass die auf den besseren Realschulen unserer Tage Vorbereiteten vollkommen zu den Ansprüchen berechtigt sind, die die fertigen Gymnasiasten zu machen pflegen, und die Zeit ist gewiss nicht mehr fern, wo man derartig Geschulten die Universitäten und die Staatsämter überall ebenso unumschränkt öffnet wie bisher nur den Zöglingen des Gymnasiums — wohlgemerkt den Zöglingen des jetzigen Gymnasiums! Diesen schmerzlichen Nachsatz kann ich aber nicht unterdrücken: wenn es wahr ist, dass Realschule und Gymnasium in ihren gegenwärtigen Zielen im ganzen so einmüthig sind und nur in so zarten Linien von einander abweichen, um auf eine volle Gleichberechtigung vor dem Forum des Staates rechnen zu können — so fehlt uns somit eine Species der Erziehungsanstalten vollständig: die Species der Bildungsanstalten! Dies ist am wenigsten ein Vorwurf gegen die Realschulen, die viel niedrigere, aber höchst nothwendige Tendenzen ebenso glücklich als ehrlich bisher verfolgt haben; aber viel weniger ehrlich geht es in der Sphäre des Gymnasiums zu, auch viel weniger glücklich: denn hier lebt etwas von einem instinctiven Gefühl der Beschämung, von einer unbewussten Erkenntniss, dass das ganze

Institut schmählich degradirt sei, und dass den klangvollen Bildungsworten kluger apologetischer Lehrer die barbarisch-öde und sterile Wirklichkeit widerspricht. Also es giebt keine Bildungsanstalten! Und dort, wo man deren Mienen wenigstens noch erheuchelt, ist man hoffnungsloser, abgemagerter und unzufriedner als an den Herden des sogenannten „Realismus"! Uebrigens, merkt euch, meine Freunde, wie roh und ununterrichtet man in den Lehrerkreisen sein muss, wenn man den strengen philosophischen Terminus „real" und „Realismus" in dem Maasse missverstehn konnte, um dahinter den Gegensatz von Stoff und Geist zu wittern und um den „Realismus" interpretiren zu können als „die Richtung auf das Erkennen, Gestalten, Beherrschen des Wirklichen".

Ich für meinen Theil kenne nur *einen* wahren Gegensatz, *Anstalten der Bildung* und *Anstalten der Lebensnoth:* zu der zweiten Gattung gehören alle vorhandenen, von der ersten aber rede ich."

Es mögen etwa zwei Stunden vergangen sein, während die beiden philosophischen Genossen sich über so befremdende Dinge unterredeten. Inzwischen war es Nacht geworden: und wenn schon in der Dämmerung die Stimme des Philosophen wie eine Naturmusik in dem waldigen Gehege erklungen war, so brach sich jetzt, in der völligen Schwärze der Nacht, wenn er erregt oder gar leidenschaftlich sprach, der Klang in mannichfaltigem Donnern, Krachen und Zischen an den in's Thal hinab sich verlierenden Baumstämmen und Felsblöcken. Plötzlich wurde er stumm; er hatte soeben, mit fast mitleidiger Wendung wiederholt: „wir haben keine Bildungsanstalten, wir haben keine Bildungsanstalten!" — da fiel etwas, vielleicht ein Tannenzapfen, unmittelbar vor ihm nieder, bellend stürzte der Hund des Philosophen auf dieses Etwas zu: — so unterbrochen, hob der

Philosoph den Kopf und fühlte mit einem Male die Nacht, die Kühle, die Einsamkeit. „Was machen wir doch!“ sagte er zu seinem Begleiter: „es ist ja finster geworden. Du weisst, wen wir hier erwarteten: aber er kommt nicht mehr. Wir waren umsonst so lange hier: wir wollen gehen.“

Nun muss ich Sie, meine verehrten Zuhörer, mit den Empfindungen bekannt machen, mit denen ich und mein Freund, von unserem Verstecke aus, dem deutlich wahrnehmbaren und von uns gierig erlauschten Gespräche gefolgt waren. Ich habe Ihnen ja erzählt, dass wir, an jener Stelle und in jener Abendstunde, ein Erinnerungsfest zu feiern uns bewusst waren: diese Erinnerung bezog sich auf nichts anderes als auf Bildungs- und Erziehungsdinge, von denen wir, nach unserem jugendlichen Glauben, eine reiche und glückliche Ernte aus unserem bisherigen Leben heimgebracht hatten. So waren wir denn besonders geneigt, mit Dankbarkeit der Institution zu gedenken, die wir einst, an dieser Stelle ausgedacht hatten, um, wie ich schon früher mittheilte, in einem kleinen Kreis von Genossen unsere lebendigen Bildungsregungen gegenseitig anzuspornen und zu überwachen. Plötzlich aber fiel auf jene ganze Vergangenheit ein gänzlich unerwartetes Licht, als wir schweigend und lauschend uns den starken Reden des Philosophen überliessen. Wir kamen uns vor wie solche, die mit einem Male in unbewachtem Wandern ihren Fuss an einem Abgrund finden: wir ahnten den grössten Gefahren nicht sowohl entgangen als entgegengelaufen zu sein. Hier, an der für uns so denkwürdigen Stelle, hörten wir den Mahnruf: „Zurück! Keinen Schritt weiter! Wisst ihr, wohin euer Fuss euch trägt, wohin dieser gleissende Weg euch lockt?“

Es schien, dass wir es jetzt wussten, und das Gefühl überströmenden Dankes führte uns so unwiderstehlich dem ernsten

Warner und treuen Eckart zu, dass wir beide zugleich aufsprangen, um den Philosophen zu umarmen. Dieser war eben im Begriff fortzugehn und hatte sich bereits seitwärts gewendet; als wir so überraschend mit lauten Schritten auf ihn zu sprangen, und der Hund mit scharfem Gebell sich uns entgegenwarf, mochte er, sammt seinem Begleiter, eher an einen räuberischen Ueberfall als an eine begeisterte Umarmung denken. Offenbar hatte er uns vergessen. Kurz, er lief davon. Unsere Umarmung misslang völlig, als wir ihn einholten. Denn mein Freund schrie in dem Augenblicke, weil der Hund ihn gebissen hatte, und der Begleiter sprang mit solcher Wucht auf mich los, dass wir beide umfielen. Es entstand, zwischen Hund und Mensch, eine unheimliche Regsamkeit auf dem Erdboden, die einige Augenblicke andauerte — bis es meinem Freunde gelang, mit starker Stimme und die Worte des Philosophen parodirend, zu rufen: „Im Namen aller Cultur und Pseudocultur! Was will der dumme Hund von uns! Vermaledeiter Hund, weg von hier, du Uneingeweihter, Nie-einzuweihender, weg von uns und unseren Eingeweiden, gehe schweigend zurück, schweigend und beschämt!“ Nach dieser Anrede klärte sich die Scene etwas: so weit sie sich in der völligen Dunkelheit des Waldes klären konnte. „Sie sind es!“ rief der Philosoph. „Unsere Pistolenschützen! Wie haben Sie uns erschreckt! Was treibt Sie, so auf mich nächtlicher Weile loszustürzen?“

„Freude, Dank, Verehrung treibt uns,“ sagten wir und schüttelten die Hände des Greises, während der Hund ein ahnungsreiches Gebell ausstiess. „Wir wollten Sie nicht fortlassen, ohne Ihnen dies zu sagen. Und um Ihnen alles erklären zu können, dürfen Sie auch noch nicht fortgehen: wir wollen Sie auch um wie vieles! noch fragen, was wir gerade jetzt auf dem Herzen haben. Bleiben Sie doch: jeder Schritt des Wegs ist uns vertraut, wir geleiten Sie nachher

hinab. Vielleicht kommt auch der von Ihnen erwartete Gast noch. Sehen Sie einmal dort hinunter auf den Rhein: was schwimmt da so hell, wie unter dem Scheine vieler Fackeln herum? Da suche ich Ihren Freund mitten darin, ja ich ahne bereits, dass er mit allen diesen Fackeln zu Ihnen heraufkommen wird."

Und so bestürmten wir den verwunderten Greis mit unsern Bitten, unsern Versprechungen, unsern phantastischen Vorspiegelungen, bis endlich auch der Begleiter dem Philosophen zuredete, noch etwas hier auf der Höhe des Bergs, in der milden Nachtluft, auf- und abzugehn, „von allem Wissensqualm entladen", wie er hinzufügte.

„Ach schämt euch!" sagte der Philosoph, „ihr könnt doch, wenn ihr etwas einmal citiren wollt, nichts als Faust citiren. Doch will ich euch nachgeben, mit oder ohne Citat, wenn nur unsere Jünglinge Stand halten und nicht ebenso plötzlich davonlaufen, wie sie gekommen sind: denn sie sind wie Irrlichter, man wundert sich, wenn sie da sind und wieder, wenn sie nicht mehr da sind."

Hier recitirte mein Freund sofort:

„Aus Ehrfurcht, hoff ich, soll es uns gelingen,
„Das leichte Naturell zu zwingen,
„Nur Zickzack geht gewöhnlich unser Lauf."

Der Philosoph wunderte sich und blieb stehen. „Ihr überrascht mich," sagte er, „meine Herren Irrlichter: dies ist doch kein Sumpf! Was haben Sie von dieser Stätte? Was bedeutet Ihnen die Nähe eines Philosophen? Da ist die Luft scharf und klar, da ist der Boden trocken und hart. Ihr müsst euch eine phantastischere Region für eure Zickzackneigungen aussuchen."

„Ich denke," sprach hier der Begleiter dazwischen, „die Herren haben uns bereits gesagt, dass ein Versprechen sie für diese Stunde an diesen Ort bindet: aber wie mich dünkt,

haben sie auch, als Chor, unserer Bildungskomödie zugehört und zwar als wahrhaft „idealische Zuschauer“ — denn sie haben uns nicht gestört, wir glaubten miteinander allein zu sein.“

„Ja,“ sagte der Philosoph, „das ist wahr: dieses Lob darf Ihnen nicht versagt werden, aber es schien mir, dass Sie noch ein grösseres verdienten —“

Hier erfasste ich die Hand des Philosophen und sagte: „Der muss ja stumpf wie ein Reptil sein, Bauch am Boden, Kopf im Schlamme, der solche Reden, wie die Ihrigen, anhören könnte, ohne ernst und nachdenklich, ja erregt und heiss zu werden. Vielleicht würde der eine oder der andere dabei ergrimmen, aus Verdruss und Selbstanklage; bei uns aber war der Eindruck anders, nur dass ich nicht weiss, wie ich ihn beschreiben soll. Gerade diese Stunde war für uns so ausgesucht, unsere Stimmung war so vorbereitet, wir sassen da wie offene Gefässe — nun scheint es, dass wir uns mit dieser neuen Weisheit überfüllt haben, denn ich weiss mir gar nicht mehr zu helfen, und wenn mich jemand fragte, was ich am morgenden Tage thun wolle oder was ich überhaupt mir von jetzt ab zu thun vornähme, so würde ich gar nicht zu antworten wissen. Denn offenbar haben wir bis jetzt ganz anders gelebt, ganz anders uns gebildet, als es recht ist — aber was machen wir, um über die Kluft von heute zu morgen hinwegzukommen?“

„Ja,“ bestätigte mein Freund, „so geht es auch mir, so frage ich gleichfalls: dann aber ist mir's, als ob ich überhaupt durch so hohe und ideale Ansichten über die Aufgabe der deutschen Bildung von ihr fortgescheucht würde, ja als ob ich nicht würdig sei, an ihrem Werke mitzubauen. Ich sehe nur einen glänzenden Zug der allerreichsten Naturen nach jenem Ziele sich hinbewegen, ich ahne, über welche Abgründe hin, an welchen Verlockungen vorbei dieser Zug

führt. Wer darf so kühn sein, diesem Zuge sich zuzugesellen?"

Hier wendete sich auch der Begleiter wieder an den Philosophen und sagte: „Verargen Sie es auch mir nicht, wenn ich etwas Aehnliches empfinde und wenn ich es jetzt vor Ihnen ausspreche. In der Unterredung mit Ihnen geht es mir oft so, dass ich mich über mich selbst hinausgehoben fühle und mich an Ihrem Muthe, Ihren Hoffnungen, bis zum Selbstvergessen, erwärme. Dann kommt ein kühler Augenblick, irgend ein scharfer Wind der Wirklichkeit bringt mich zum Besinnen — und dann sehe ich nur die weit zwischen uns aufgerissne Kluft, über die Sie selbst mich, wie im Traume, wegtrugen. Was Sie Bildung nennen, das schlottert dann um mich herum oder lastet schwer auf meiner Brust, das ist ein Panzerhemd, durch das ich niedergedrückt werde, ein Schwert, das ich nicht schwingen kann."

Plötzlich waren wir drei, angesichts des Philosophen, einmüthig, und uns gegenseitig stimulirend und ermuthigend brachten wir etwa Folgendes gemeinschaftlich vor, während wir mit dem Philosophen auf der baumfreien Fläche, die uns an jenem Tage als Schiessplatz gedient hatte, langsam auf- und abgiengen, in völlig schweigsamer Nacht und unter einem ruhig ausgespannten Sternenhimmel.

„Sie haben so viel vom Genius gesprochen," sagten wir etwa, „von seiner einsamen beschwerlichen Wanderung durch die Welt, als ob die Natur nur immer die äussersten Gegensätze producire, einmal die stumpfe schlafende, durch Instincte fortwuchernde Masse und dann, in ungeheurer Entfernung davon, die grossen contemplativen, zu ewigen Schöpfungen ausgerüsteten Einzelnen. Nun aber nennen Sie diese selbst die Spitze der intellectuellen Pyramide: es scheint doch, dass vom breiten schwerbelasteten Fundamente aus bis zu dem frei ragenden Gipfel zahllose Zwischengrade nöthig sind,

und dass gerade hier der Satz gelten muss; natura non facit saltus. Wo aber beginnt nun das, was Sie Bildung nennen, bei welchen Quadern scheidet sich die Sphäre, die von unten her und die andere, die von oben her beherrscht wird? Und wenn nur bei diesen entlegensten Naturen wahrhaft von „Bildung" geredet werden darf, wie will man auf das unberechenbare Dasein solcher Naturen Institutionen gründen, wie darf man über Bildungsanstalten nachdenken, die eben nur jenen Auserwählten zu gute kämen? Vielmehr dünkt es uns, dass gerade diese ihren Weg zu finden wissen, und dass darin ihre Kraft sich zeigt, ohne solche Bildungskrücken, wie sie jeder andere braucht, gehen zu können und so, ungestört, durch das Drängen und Stossen der Weltgeschichte hindurchzuschreiten, gleichsam wie ein Gespenst durch eine grosse dichte Versammlung."

Derartiges brachten wir miteinander, ohne viel Geschick und Ordnung, vor, ja der Begleiter des Philosophen gieng noch weiter und sagte zu seinem Lehrer: „Nun denken Sie selbst an alle die grossen Genien, auf die wir gerade, als auf echte und treue Führer und Wegweiser jenes wahren deutschen Geistes, stolz zu sein pflegen, deren Andenken wir durch Feste und Statuen ehren, deren Werke wir mit Selbstgefühl dem Auslande entgegenhalten: worin ist diesen eine solche Bildung, wie Sie sie verlangen, entgegengekommen, inwiefern zeigen sie sich ernährt und gereift an einer heimischen Bildungssonne? Und trotzdem sind sie möglich gewesen, und trotzdem sind sie das geworden, was wir jetzt so zu verehren haben, ja ihre Werke rechtfertigen vielleicht gerade die Form der Entwicklung, die diese edlen Naturen nahmen, ja selbst einen solchen Mangel an Bildung, den wir wohl bei ihrer Zeit und ihrem Volke zugeben müssen. Was hatte Lessing, was hatte Winckelmann aus einer vorhandenen deutschen Bildung zu entnehmen? Nichts oder mindestens

ebensowenig als Beethoven, als Schiller, als Goethe, als alle unsere grossen Künstler und Dichter. Vielleicht ist es ein Naturgesetz, dass immer erst die späteren Generationen sich bewusst werden müssen, durch welche himmlische Geschenke eine frühere ausgezeichnet worden sei."

Hier gerieth der philosophische Greis in heftigen Zorn und schrie seinen Begleiter an: „O du Lamm an Einfalt der Erkenntniss! O ihr insgesammt Säugethiere zu Nennende! Was sind das für schiefe, linkische, enge, höckerige, krüppelhafte Argumentationen! Ja, jetzt eben hörte ich die Bildung unserer Tage, und meine Ohren klingen wieder von lauter geschichtlichen „Selbstverständlichkeiten", von lauter altklugen erbarmungslosen Historiker-Vernünftigkeiten! Merke dir das, du unentweihte Natur: du bist alt geworden und seit Jahrtausenden ruht dieser Sternenhimmel über dir — aber ein solches gebildetes und im Grunde boshaftes Gerede, wie es diese Gegenwart liebt, hast du noch nie gehört! Also ihr seid stolz, meine guten Germanen, auf eure Dichter und Künstler? Ihr zeigt mit den Fingern auf sie und brüstet euch mit ihnen vor dem Auslande? Und weil es euch keine Mühe gekostet hat, sie unter euch zu haben, so macht ihr daraus eine allerliebste Theorie, dass ihr euch auch fürderhin keine Mühe um sie zu geben braucht? Nicht wahr, meine unerfahrnen Kinder, sie kommen von selbst: der Storch bringt sie euch! Wer wird von Hebammen reden mögen! Nun, meine Guten, euch gebührt eine ernste Belehrung: was? ihr dürftet darauf stolz sein, dass alle die genannten glänzenden und edeln Geister durch euch, durch eure Barbarei vorzeitig erstickt, verbraucht, erloschen sind? Wie, ihr dürftet ohne Scham an Lessing denken, der an eurer Stumpfheit, im Kampf mit euren lächerlichen Klötzen und Götzen, unter dem Missstande eurer Theater, eurer Gelehrten, eurer Theologen zu Grunde gieng, ohne ein einziges Mal jenen ewigen Flug

wagen zu dürfen, zu dem er in die Welt gekommen war? Und was empfindet ihr bei Winckelmann's Angedenken, der, um seinen Blick von euren grotesken Albernheiten zu befrein, bei den Jesuiten um Hülfe betteln gieng, dessen schmählicher Uebertritt auf euch zurückfällt und an euch als unvertilgbarer Flecken haften wird? Ihr dürftet gar Schiller's Namen nennen und könnt nicht erröthen? Seht sein Bild euch an! Das entzündet funkelnde Auge, das verächtlich über euch hinwegfliegt, diese tödtlich geröthete Wange — das sagt euch nichts? Da hattet ihr so ein herrliches und göttliches Spielzeug, das durch euch zertrümmert wurde. Und nehmt noch Goethe's Freundschaft aus diesem schwermüthig hastigen, zu Tode gehetzten Leben hinweg — an euch hätte es dann gelegen, es noch schneller verlöschen zu machen. Bei keinem unserer grossen Genien habt ihr mitgeholfen — und jetzt wollt ihr ein Dogma daraus machen, dass keinem mehr geholfen werde? Aber für jeden waret ihr, bis diesen Augenblick, der „Widerstand der dumpfen Welt", den Goethe in seinem Epilog zur Glocke bei Namen nennt, für jeden waret ihr die verdrossenen Stumpfsinnigen oder die neidischen Engherzigen oder die boshaften Selbstsüchtigen. Trotz euch schufen jene ihre Werke, gegen euch wandten sie ihre Angriffe, und Dank euch starben sie zu früh, in unvollendeter Tagesarbeit, unter Kämpfen zerbrochen oder betäubt, dahin. Wer kann ausdenken, was diesen heroischen Männern zu erreichen beschieden war, wenn jener wahre deutsche Geist in einer kräftigen Institution sein schützendes Dach über sie ausgebreitet hätte, jener Geist, der ohne eine solche Institution vereinzelt, zerbröckelt, entartet sein Dasein weiterschleppt. Alle jene Männer sind zu Grunde gerichtet: und es gehört ein tollgewordener Glaube an die Vernünftigkeit alles Geschehenden dazu, um mit ihm eure Schuld entschuldigen zu wollen. Und nicht jene Männer allein! Aus allen Bereichen intellec-

tueller Auszeichnung treten die Ankläger gegen euch auf: mag ich auf alle die dichterischen oder philosophischen oder malerischen oder plastischen Begabungen hinsehn und nicht nur auf die Begabungen des höchsten Grades, überall bemerke ich das nicht Reifgewordene, das Ueberreizte oder zu früh Erschlaffte, das vor der Blüthe Versengte oder Erfrorene, überall wittere ich jenen „Widerstand der stumpfen Welt" das heisst *eure* Verschuldung. Das will es besagen, wenn ich nach Bildungsanstalten verlange und den Zustand derer, die sich so nennen, erbarmungswürdig finde. Wer dies ein „ideales Verlangen" und überhaupt „ideal" zu nennen beliebt und wohl gar damit wie mit einem Lobe mich abzufinden meint, dem diene zur Antwort, dass das Vorhandene einfach eine Gemeinheit und eine Schmach ist, und dass, wer in klapperdürrem Frost nach Wärme verlangt, wild werden muss, wenn man dies ein „ideales Verlangen" nennt. Hier handelt es sich um lauter aufdringliche, gegenwärtige, augenscheinliche Wirklichkeiten: wer etwas davon fühlt, der weiss, dass es hier eine Noth giebt, wie Frost und Hunger. Wer aber nichts davon fühlt — nun, der hat dann wenigstens einen Maassstab, um zu messen, wo das aufhört, was ich „Bildung" nenne, und bei welchen Quadern der Pyramide sich die Sphäre, die von unten, und die andere, die von oben beherrscht wird, scheidet."

Der Philosoph schien sich sehr erhitzt zu haben: wir forderten ihn auf, wieder etwas herumzugehn, während er seine letzten Reden stehend, in der Nähe jenes Baumstumpfes, der uns als Zielscheibe für unsere Pistolenkünste diente, gesprochen hatte. Es wurde für eine Zeit unter uns ganz still. Langsam und nachdenklich schritten wir auf und ab. Wir empfanden viel weniger Beschämung, so thörichte Argumente vorgebracht zu haben, als eine gewisse Restitution unserer Persönlichkeit: gerade nach den erhitzten und für

uns nicht schmeichelhaften Anreden glaubten wir uns dem Philosophen näher, ja persönlicher gestellt zu fühlen. Denn so elend ist der Mensch, dass er durch nichts einem Fremden so schnell nahe kommt, als wenn dieser eine Schwäche, einen Defect merken lässt. Dass unser Philosoph erhitzt wurde und Schimpfworte gebrauchte, überbrückte etwas die bisher allein empfundene scheue Ehrerbietung; für den, der eine solche Beobachtung empörend findet, sei hinzugesetzt, dass diese Brücke oftmals von der entfernten Verehrung zur persönlichen Liebe und zum Mitleiden führt. Und dieses Mitleiden trat, nach jenem Gefühl der Restitution unserer Persönlichkeit, allmählich immer stärker hervor. Wozu führten wir den alten Mann hier nächtlicher Weile zwischen Baum und Fels herum? Und da er dies uns nachgegeben hatte, warum fanden wir nicht eine ruhigere und bescheidenere Form, uns belehren zu lassen, warum mussten wir zu drei in so ungeschickter Weise unsern Widerspruch äussern?

Denn jetzt merkten wir es bereits, wie unbedacht, unvorbereitet und unerfahren unsere Einwendungen waren, wie sehr gerade in ihnen das Echo *der* Gegenwart wiederklang, deren Stimme der Alte nun einmal im Bereiche der Bildung nicht hören mochte. Unsere Einwendungen waren überdies nicht eigentlich rein aus dem Intellecte entsprungen: der Grund, der durch die Reden des Philosophen erregt und zum Widerstand gereizt war, schien anderswo zu liegen. Vielleicht sprach aus uns nur die instinctive Angst, ob gerade unsere Individuen bei solchen Ansichten, wie sie der Philosoph hatte, vortheilhaft bedacht seien, vielleicht drängten sich alle jene früheren Einbildungen, die wir uns über unsere eigene Bildung gemacht hatten, jetzt zu der Noth zusammen, um jeden Preis Gründe gegen eine Betrachtungsart zu finden, durch die allerdings unser vermeintlicher Anspruch auf Bildung recht gründlich abgewiesen wurde. Mit Gegnern aber,

die so persönlich die Wucht einer Argumentation empfinden, soll man nicht streiten; oder wie die Moral für unsern Fall lauten würde: solche Gegner sollen nicht streiten, sollen nicht widersprechen.

So giengen wir neben dem Philosophen her, beschämt, mitleidig, unzufrieden mit uns und mehr als je überzeugt, dass der Greis Recht haben müsse, und dass wir ihm Unrecht gethan hätten. Wie weit zurück lag jetzt der Jugendtraum unserer Bildungsanstalt, wie deutlich erkannten wir die Gefahr, an der wir bisher nur durch einen Zufall vorbeigeschlüpft waren, uns nämlich mit Haut und Haar dem Bildungswesen zu verkaufen, das von jenen Knabenjahren an, bereits aus unserm Gymnasium heraus, verlockend zu uns gesprochen hatte! Worin lag es doch, dass wir noch nicht im öffentlichen Chorus seiner Bewunderer standen? Vielleicht nur darin, dass wir noch wirkliche Studenten waren, dass wir uns noch, aus dem gierigen Haschen und Drängen, aus dem rastlosen und sich überstürzenden Wellenschlag der Oeffentlichkeit, auf jene bald nun auch weggeschwemmte Insel zurückziehn konnten!

Von derartigen Gedanken überwältigt waren wir im Begriff den Philosophen anzureden, als er sich plötzlich gegen uns wendete und mit milderer Stimme begann: „Ich darf mich nicht wundern, wenn ihr euch jugendlich, unvorsichtig und voreilig benahmt. Denn schwerlich hattet ihr über das, was ihr von mir hörtet, schon jemals ernsthaft nachgedacht. Lasst euch Zeit, tragt es mit euch herum, aber denkt daran Tag und Nacht. Denn jetzt seid ihr an den Kreuzweg gestellt, jetzt wisst ihr, wohin die beiden Wege führen. Auf dem einen wandelnd, seid ihr eurer Zeit willkommen, sie wird es an Kränzen und Siegeszeichen nicht fehlen lassen: ungeheure Parteien werden euch tragen, hinter eurem Rücken werden ebensoviel Gleichgesinnte wie vor euch stehen. Und

wenn der Vordermann ein Losungswort ausspricht, so hallt es in allen Reihen wieder. Hier heisst die erste Pflicht: in Reih und Glied kämpfen, die zweite: alle die zu vernichten, die sich nicht in Reih und Glied stellen wollen. Der andre Weg führt euch mit seltneren Wandergenossen zusammen, er ist schwieriger, verschlungener und steiler: die, welche auf dem ersten gehen, verspotten euch, weil ihr dort mühsamer schreitet, sie versuchen es auch wohl, euch zu sich hinüberzulocken. Wenn aber einmal beide Wege sich kreuzen, so werdet ihr misshandelt, bei Seite gedrängt, oder man weicht euch scheu aus und isolirt euch.

Was würde nun, für die so verschiedenartigen Wanderer beider Wege, eine Bildungsanstalt zu bedeuten haben? Jener ungeheure Schwarm, der sich auf dem ersten Wege zu seinen Zielen drängt, versteht darunter eine Institution, wodurch er selbst in Reih und Glied aufgestellt wird und von der alles abgeschieden und losgelöst wird, was etwa nach höheren und entlegeneren Zielen hinstrebt. Freilich verstehen sie es prunkende Worte für ihre Tendenzen in Umlauf zu bringen: sie reden zum Beispiel von der „allseitigen Entwicklung der freien Persönlichkeit innerhalb fester gemeinsamer nationaler und menschlich-sittlicher Ueberzeugungen", oder nennen als ihr Ziel „die Begründung des auf Vernunft, Bildung, Gerechtigkeit ruhenden Volksstaates".

Für die andere kleinere Schaar ist eine Bildungsanstalt etwas durchaus Verschiedenes. Diese will, an der Schutzwehr einer festen Organisation, verhüten, dass sie selbst, durch jenen Schwarm, weggeschwemmt und auseinandergetrieben werde, dass ihre Einzelnen in frühzeitiger Ermattung oder abgelenkt, entartet, zerstört, ihre edele und erhabene Aufgabe aus dem Auge verlieren. Diese Einzelnen sollen ihr Werk vollenden, das ist der Sinn ihrer gemeinschaftlichen Institution — und zwar ein Werk, das gleichsam von den

Spuren des Subjects gereinigt und über das Wechselspiel der Zeiten hinausgetragen sein soll, als lautere Wiederspiegelung des ewigen und unveränderlichen Wesens der Dinge. Und alle, die an jenem Institute Theil haben, sollen auch mit bemüht sein, durch eine solche Reinigung vom Subject, die Geburt des Genius und die Erzeugung seines Werkes vorzubereiten. Nicht wenige, auch aus der Reihe der zweiten und dritten Begabungen, sind zu einem solchen Mithelfen bestimmt und kommen nur im Dienste einer solchen wahren Bildungs-Institution zu dem Gefühl, ihrer Pflicht zu leben. Jetzt aber werden gerade diese Begabungen von den unausgesetzten Verführungskünsten jener modischen „Cultur" aus ihrer Bahn abgelenkt und ihrem Instincte entfremdet.

An ihre egoistischen Regungen, an ihre Schwächen und Eitelkeiten richtet sich diese Versuchung, ihnen gerade flüstert jener Zeitgeist zu: „Folgt mir! Dort seid ihr Diener, Gehülfen, Werkzeuge, von höheren Naturen überstrahlt, eurer Eigenart niemals froh, an Fäden gezogen, an Ketten gelegt, als Sklaven, ja als Automaten: hier, bei mir, geniesst ihr als Herrn eure freie Persönlichkeit, eure Begabungen dürfen für sich glänzen, mit ihnen werdet ihr selbst an der ersten Stelle stehn, ungeheures Gefolge wird euch begleiten, und der Zuruf der öffentlichen Meinung wird euch mehr behagen, als eine vornehm gespendete Belobigung aus der Höhe des Genius." Solchen Verlockungen unterliegen jetzt die Allerbesten: und im Grunde entscheidet wohl hier kaum der Grad der Begabung, ob man für derartige Stimmen zugänglich ist oder nicht, sondern die Höhe und der Grad einer gewissen sittlichen Erhabenheit, der Instinct zum Heroismus, zur Aufopferung — und endlich ein sicheres zur Sitte gewordenes, durch richtige Erziehung eingeleitetes Bedürfniss der Bildung: als welche, wie ich schon sagte, vor allem Gehorsam und Gewöhnung an die Zucht des Genius ist. Gerade aber von

einer solchen Zucht, einer solchen Gewöhnung wissen die Institute, die man jetzt „Bildungsanstalten“ nennt, so viel wie nichts: obwohl es mir nicht zweifelhaft ist, dass das Gymnasium ursprünglich als eine derartige wahre Bildungsinstitution, wenigstens als vorbereitende Veranstaltung, gemeint war und in den wunderbaren, tiefsinnig erregten Zeiten der Reformation die ersten kühnen Schritte auf einer solchen Bahn wirklich gethan hat, ebenfalls, dass sich in der Zeit unseres Schiller, unseres Goethe wieder etwas von jenem schmählich abgeleiteten oder secretirten Bedürfnisse merken liess, gleichsam als ein Keim jener Schwinge, von der Plato im Phädrus redet und welche die Seele, bei jeder Berührung mit dem Schönen, beflügelt und emporträgt — nach dem Reiche der unwandelbaren reinen eingestalten Urbilder der Dinge.“

„Ach, mein verehrter und ausgezeichneter Lehrer,“ begann jetzt der Begleiter, „nachdem Sie den göttlichen Plato und die Ideenwelt citirt haben, glaube ich nicht mehr daran, dass Sie mir zürnen, so sehr ich auch durch meine vorige Rede Ihre Missbilligung und Ihren Zorn verdient habe. Sobald Sie reden, regt sich bei mir jene platonische Schwinge; und nur in den Zwischenpausen habe ich, als Wagenlenker meiner Seele, mit dem widerstrebenden, wilden und ungeberdigen Rosse rechte Mühe, das Plato auch beschrieben hat und von dem er sagt, es sei schief und ungeschlacht, mit starrem Nacken, kurzem Hals und platter Nase, schwarzgefärbt, grauen blutunterlaufenen Auges, an den Ohren struppicht und schwerhörig, zu Frevel und Unthat allezeit bereit und kaum durch Geissel und Stachelstab lenkbar. Denken Sie sodann daran, wie lange ich von Ihnen entfernt gelebt habe und wie gerade auch an mir alle jene Verführungskünste sich erproben konnten, von denen Sie redeten, vielleicht doch nicht ohne einigen Erfolg, wenn auch fast unbemerkt vor mir selber.

Ich begreife gerade jetzt stärker als je, wie nothwendig eine Institution ist, welche es nur ermöglicht, mit den seltenen Männern wahrer Bildung zusammenzuleben, um an ihnen Führer und Leitsterne zu haben. Wie stark empfinde ich die Gefahr des einsamen Wanderns! Und wenn ich, wie ich Ihnen sagte, aus dem Gewühl und der directen Berührung mit dem Zeitgeiste mich durch Flucht zu retten wähnte, so war selbst diese Flucht eine Täuschung. Fortwährend, aus unzähligen Adern, mit jedem Athemzuge quillt jene Atmosphäre in uns hinein, und keine Einsamkeit ist einsam und ferne genug, wo sie uns nicht, mit ihren Nebeln und Wolken, zu erreichen wüsste. Als Zweifel, als Gewinn, als Hoffnung, als Tugend verkleidet, in der wechselreichsten Maskentracht umschleichen uns die Bilder jener Cultur: und selbst hier in Ihrer Nähe, das heisst gleichsam an der Hand eines wahren Bildungseremiten wusste uns jene Gaukelei zu verführen. Wie beständig und treu muss jene kleine Schaar einer fast sectirerisch zu nennenden Bildung unter sich wachen! Wie sich gegenseitig stärken! Wie streng muss hier der Fehltritt gerügt, wie mitleidig verziehn werden! So verzeihen Sie nun auch mir, mein Lehrer, nachdem Sie mich so ernst zurechtgewiesen haben!"

„Du führst eine Sprache, mein Guter," sagte der Philosoph, „die ich nicht mag, und die an religiöse Conventikel erinnert. Damit habe ich nichts zu thun. Aber dein platonisches Pferd hat mir gefallen, seinetwegen soll dir auch verziehen sein. Gegen dieses Pferd tausche ich mein Säugetier ein. Uebrigens habe ich wenig Lust, mit euch hier im Kühlen noch ferner herumzugehn. Mein von mir erwarteter Freund ist zwar toll genug, auch wohl um Mitternacht noch hier hinauf zu kommen, wenn er es einmal versprochen hat. Aber ich warte vergebens auf das zwischen uns verabredete Zeichen: mir bleibt es unverständlich, was ihn bis jetzt abgehalten

hat. Denn er ist pünktlich und genau, wie wir Alten zu sein pflegen und wie es die Jugend jetzt für altväterisch hält. Diesmal lässt er mich im Stich: es ist verdriesslich! Nun folgt mir nur! Es ist Zeit zu gehen!“

— In diesem Augenblicke zeigte sich etwas Neues. —

Fünfter Vortrag.

(Gehalten am 23. März 1872.)

Meine verehrten Zuhörer! Wenn das, was ich Ihnen von den mannichfaltig erregten, in nächtlicher Stille geführten Reden unseres Philosophen erzählt habe, mit einigem Mitgefühl von Ihnen aufgenommen ist, so dürfte Sie die zuletzt berichtete unmuthige Entschliessung desselben in ähnlicher Weise getroffen haben, wie sie uns damals traf. Plötzlich nämlich kündigte er uns an, dass er gehen wolle: im Stich gelassen von seinem Freunde und wenig erquickt von dem, was wir, sammt seinem Begleiter, ihm in solcher Einöde entgegenzubringen wussten, schien er nun hastig den nutzlos verlängerten Aufenthalt auf dem Berge abbrechen zu wollen. Der Tag durfte ihm als verloren gelten: und ihn gleichsam von sich abschüttelnd hätte er gewiss auch gern das Andenken an unsere Bekanntschaft ihm hinterdrein werfen mögen. Und so trieb er uns unwillig an zu gehen, als ein neues Phänomen ihn zum Stillstehen zwang, und der bereits erhobene Fuss sich wieder zögernd senkte.

Ein farbiger Lichtschein und ein knatterndes schnell verhallendes Getöse, aus der Gegend des Rheins her, bannte unsere Aufmerksamkeit; und gleich darauf zog sich eine langsame melodische Phrase, im Einklange, doch durch zahlreiche jugendliche Stimmen verstärkt, aus der Ferne zu uns herüber. „Das ist ja ein Signal," rief der Philosoph, „mein Freund

kommt doch noch, und ich habe nicht umsonst gewartet. Es wird ein mitternächtliches Wiedersehn — wie melden wir ihm doch, dass ich jetzt noch hier bin? Auf! Ihr Pistolenschützen, jetzt zeigt eure Künste einmal! Hört ihr den strengen Rhythmus jener uns begrüssenden Melodie? Diesen Rhythmus merkt euch und wiederholt ihn in der Reihenfolge eurer Explosionen!"

Dies war eine Aufgabe nach unserem Geschmack und unserer Fähigkeit; wir luden so schnell wie möglich und nach kurzer Verständigung erhoben wir unsere Pistolen nach der von Sternen durchleuchteten Höhe, während jene eindringliche Tonfolge in der Tiefe, nach kurzer Wiederholung, erstarb. Der erste, der zweite und dritte Schuss giengen schneidig in die Nacht hinaus — jetzt schrie der Philosoph: „Falscher Takt!"; denn plötzlich waren wir unserer rhythmischen Aufgabe untreu geworden: eine Sternschnuppe kam, unmittelbar nach dem dritten Schuss, pfeilschnell heruntergeflogen und fast unwillkürlich ertönte der vierte und fünfte Schuss zugleich, in der Richtung ihres Niederfalls.

„Falscher Takt!" schrie der Philosoph, „wer heisst euch nach Sternschnuppen zu zielen! Das platzt schon von selbst, ohne euch; man muss wissen, was man will, wenn man mit Waffen hantirt."

In diesem Augenblicke wiederholte sich, vom Rheine her herübergetragen, jene, jetzt von zahlreicheren und lauteren Stimmen intonirte Melodie. „Man hat uns doch verstanden," rief lachend mein Freund, „und wer kann auch widerstehen, wenn so ein leuchtendes Gespenst gerade in Schussweite kommt?" — „Still!" unterbrach ihn der Begleiter, „was mag das für ein Schwarm sein, der uns dies Signal entgegensingt? Ich rathe auf zwanzig bis vierzig Stimmen, kräftige männliche Stimmen — und von wo aus begrüsst uns jener Schwarm? Er scheint noch nicht das jenseitige Ufer des

Rheins verlassen zu haben — doch das müssen wir ja sehen können, von unserer Bank aus. Kommen Sie schnell dahin!“

An der Stelle nämlich, auf der wir bis jetzt auf- und abgegangen waren, in der Nähe jenes gewaltigen Baumstumpfes, war die Aussicht nach dem Rheine zu durch das dichte finstere und hohe Gehölz abgeschnitten. Dagegen habe ich erzählt, dass man von jenem Ruheplatz aus, etwas tiefer als die ebene Fläche auf der Höhe des Berges, einen Durchblick durch die Baumgipfel hindurch hatte und dass gerade der Rhein, mit der Insel Nonnenwörth im Arme, den Mittelpunkt des gerundeten Ausschnittes für den Beschauer ausfüllte. Wir liefen eilig, doch mit Vorsicht für den greisen Philosophen, nach diesem Ruheplatze hin: es war schwarze Dunkelheit im Walde, und den Philosophen rechts und links geleitend, erriethen wir mehr den gebahnten Weg, als dass wir ihn wahrnahmen.

Kaum hatten wir die Bänke erreicht, als uns ein feuriges, trübes, breites und unruhiges Leuchten, offenbar von der andern Seite des Rheines her, in's Auge fiel. „Das sind Fackeln,“ rief ich: „nichts ist sicherer, als dass dort drüben meine Kameraden aus Bonn sind und dass Ihr Freund in ihrer Mitte sein muss. Diese haben gesungen, diese werden ihm das Geleit geben. Sehen Sie! Hören Sie! Jetzt steigt man in die Kähne: in wenig mehr als einer halben Stunde wird der Fackelzug hier oben angelangt sein.“

Der Philosoph sprang zurück. „Was sagen Sie?“ versetzte er, „Ihre Kameraden aus Bonn, also Studenten, mit Studenten käme mein Freund?“

Diese fast ingrimmig vorgestossene Frage regte uns auf. „Was haben Sie gegen die Studenten?“ entgegneten wir und bekamen keine Antwort. Erst nach einer Weile begann der Philosoph langsam, in klagendem Tone und gleichsam den noch Entfernten anredend: „Also selbst um Mitternacht,

mein Freund, selbst auf dem einsamen Berge werden wir nicht allein sein, und du selbst bringst eine Schaar studentischer Störenfriede zu mir herauf, der du doch weisst, dass ich diesem genus omne gern und behutsam aus dem Wege gehe. Ich verstehe dich darin nicht, mein ferner Freund: es will doch etwas sagen, wenn wir uns nach langer Trennung zum Wiedersehn zusammenfinden und einen solchen entlegenen Winkel und solche ungewöhnliche Stunden dazu auslesen. Wozu brauchten wir einen Chor von Zeugen und von solchen Zeugen! Was uns ja für heute zusammenruft, das ist doch am wenigsten ein sentimentalisches weichmüthiges Bedürfniss: denn wir haben beide bei Zeiten gelernt, allein und in würdevoller Isolation leben zu können. Nicht um unsertwillen, etwa um zärtliche Gefühle zu pflegen oder um eine Scene der Freundschaft pathetisch darzustellen, haben wir beschlossen uns hier zu sehen; sondern hier, wo ich dich einst, in denkwürdiger Stunde, feierlich vereinsamt, antraf, wollten wir mit einander, gleichsam als Ritter einer neuen Vehme, des ernstesten Rathes pflegen. Mag uns dabei hören, wer uns versteht, aber warum bringst du einen Schwarm mit, der uns gewiss nicht versteht! Ich erkenne dich darin nicht, mein ferner Freund!"

Wir hielten es nicht für schicklich, den so ungemuth Klagenden zu unterbrechen: und als er melancholisch verstummte, wagten wir doch nicht, ihm zu sagen, wie sehr uns diese misstrauische Ablehnung der Studenten verdriessen musste.

Endlich wendete sich der Begleiter an den Philosophen und sagte: „Sie erinnern mich, mein Lehrer, daran, dass Sie ja auch in früherer Zeit, bevor ich Sie kennen lernte, an mehreren Universitäten gelebt haben und dass Gerüchte über Ihren Verkehr mit Studirenden, über die Methode Ihres Unterrichts noch aus jener Periode im Umlauf sind. Aus

dem Tone der Resignation, mit dem Sie eben von den Studenten sprachen, dürfte mancher wohl auf eigenthümliche verstimmende Erfahrungen rathen; ich aber glaube vielmehr, dass Sie eben das erfahren und gesehen haben, was jeder dort erfährt und sieht, dass Sie aber dies strenger und richtiger beurtheilt haben als jeder andere. Denn soviel habe ich aus Ihrem Umgange gelernt, dass die merkwürdigsten, lehrreichsten und entscheidenden Erfahrungen und Erlebnisse die alltäglichen sind, dass aber gerade das, was als ungeheures Räthsel vor aller Augen liegt, von den wenigsten als Räthsel verstanden wird, und dass für die wenigen rechten Philosophen eben diese Probleme unberührt, mitten auf der Fahrstrasse und gleichsam unter den Füssen der Menge, liegen bleiben, um von ihnen dann sorgsam aufgehoben zu werden und von nun an als Edelsteine der Erkenntniss zu leuchten. Vielleicht sagen Sie uns, in der kurzen Pause, die uns noch bis zur Ankunft Ihres Freundes bleibt, noch etwas über Ihre Erkenntnisse und Erfahrungen in der Sphäre der Universität und vollenden damit den Kreis der Betrachtungen, zu denen wir unwillkürlich in Betreff unserer Bildungsanstalten genöthigt worden sind. Zudem sei es uns erlaubt, Sie daran zu erinnern, dass Sie, auf einer früheren Stufe Ihrer Besprechungen, mir sogar eine derartige Verheissung gemacht haben. Von dem Gymnasium ausgehend, behaupteten Sie für dasselbe eine ausserordentliche Bedeutung: an seinem Bildungsziele, je nachdem es gesteckt ist, müssten sich alle anderen Institute messen, an den Verirrungen seiner Tendenz hätten jene mitzuleiden. Eine solche Bedeutung, als bewegender Mittelpunkt, könne jetzt selbst die Universität nicht mehr für sich in Anspruch nehmen, die, bei ihrer jetzigen Formation, wenigstens nach einer wichtigen Seite hin nur als Ausbau der Gymnasialtendenz gelten dürfe. Hier versprachen Sie mir eine spätere Ausführung: etwas,

was vielleicht auch unsre studirenden Freunde bezeugen können, die unser damaliges Gespräch möglicher Weise mit angehört haben."

„Dies bezeugen wir", versetzte ich. Der Philosoph wendete sich gegen uns und versetzte: „Nun, wenn ihr wirklich zugehört habt, so könnt ihr mir einmal beschreiben, was ihr, nach allem Gesagten, unter der jetzigen Gymnasialtendenz versteht. Zudem steht ihr dieser Sphäre noch nahe genug, um meine Gedanken an euren Erfahrungen und Empfindungen messen zu können."

Mein Freund erwiderte, schnell und behend wie seine Art ist, etwa Folgendes: „Bis jetzt hatten wir immer geglaubt, dass die einzige Absicht des Gymnasiums sei, für die Universität vorzubereiten. Diese Vorbereitung aber soll uns selbständig genug für die ausserordentlich freie Stellung eines Akademikers machen. Denn es scheint mir, dass in keinem Gebiete des jetzigen Lebens dem Einzelnen so viel zu entscheiden und zu verfügen überlassen sei, wie im Bereiche des studentischen Lebens. Er muss sich selbst, auf einer weiten, ihm völlig freigegebnen Fläche, auf mehrere Jahre hinaus führen können: also wird das Gymnasium versuchen müssen, ihn selbständig zu machen."

Ich setzte die Rede meines Kameraden fort. „Es scheint mir sogar," sagte ich, „dass alles das, was Sie, gewiss mit Recht, an dem Gymnasium zu tadeln haben, nur nothwendige Mittel sind, um, für ein so jugendliches Alter, eine Art von Selbständigkeit und mindestens den Glauben daran zu erzeugen. Dieser Selbständigkeit soll der deutsche Unterricht dienen: das Individuum muss seiner Ansichten und Absichten zeitig froh werden, um ohne Krücken, allein gehen zu können. Deshalb wird es schon frühe zur Production und noch früher zu scharfer Beurtheilung und Kritik angehalten. Wenn die lateinischen und griechischen Studien

auch nicht im Stande sind, den Schüler für das ferne Alterthum zu entzünden, so erwacht doch wohl, bei der Methode, mit der sie betrieben werden, der wissenschaftliche Sinn, die Lust an strenger Causalität der Erkenntniss, die Begier zum Finden und Erfinden: wie viele mögen durch eine auf dem Gymnasium gefundene, mit jugendlichem Tasten erhaschte neue Lesart zu den Reizungen der Wissenschaft dauernd verführt worden sein! Vielerlei muss der Gymnasiast lernen und in sich einsammeln: dadurch wird wahrscheinlich allgemach ein Trieb erzeugt, von dem geleitet er dann auf der Universität selbständig in ähnlicher Weise lernt und einsammelt. Kurz, wir glauben, es möge die Gymnasialtendenz sein, den Schüler so vorzubereiten und einzugewöhnen, dass er nachher so selbständig weiter lebe und lerne, wie er unter dem Zwange der Gymnasialordnung leben und lernen musste."

Der Philosoph lachte hierauf, doch nicht gerade gutmüthig, und versetzte: „Da habt ihr mir sogleich eine schöne Probe dieser Selbständigkeit gegeben. Und gerade diese Selbständigkeit ist es, die mich so erschreckt und mir die Nähe von Studirenden der Gegenwart immer so unerquicklich macht. Ja, meine Guten, ihr seid fertig, ihr seid ausgewachsen, die Natur hat eure Form zerbrochen, und eure Lehrer dürfen sich an euch weiden. Welche Freiheit, Bestimmtheit, Unbekümmertheit des Urtheils, welche Neuheit und Frische der Einsicht! Ihr sitzt zu Gericht — und alle Culturen aller Zeiten laufen davon. Der wissenschaftliche Sinn ist entzündet und schlägt als Flamme aus euch heraus — es hüte sich jeder, an euch nicht zu verbrennen! Nehme ich nun gleich eure Professoren noch hinzu, so bekomme ich dieselbe Selbständigkeit noch einmal, in einer kräftigen und anmuthigen Steigerung; nie war eine Zeit so reich an den schönsten Selbständigkeiten, nie hasste man so stark jede

Sklaverei, auch freilich die Sklaverei der Erziehung und der Bildung.

Erlaubt mir aber, diese eure Selbständigkeit einmal an dem Maassstabe eben dieser Bildung zu messen und eure Universität nur als Bildungsanstalt in Betracht zu ziehn. Wenn ein Ausländer unser Universitätswesen kennen lernen will, so fragt er zuerst mit Nachdruck: „Wie hängt bei euch der Student mit der Universität zusammen?“ Wir antworten: „Durch das Ohr, als Hörer.“ Der Ausländer erstaunt. „Nur durch das Ohr?“ fragt er nochmals. „Nur durch das Ohr“, antworten wir nochmals. Der Student hört. Wenn er spricht, wenn er sieht, wenn er gesellig ist, wenn er Künste treibt, kurz, wenn er lebt, ist er selbständig, das heisst unabhängig von der Bildungsanstalt. Sehr häufig schreibt der Student zugleich, während er hört. Dies sind die Momente, in denen er an der Nabelschnur der Universität hängt. Er kann sich wählen, was er hören will, er braucht nicht zu glauben, was er hört, er kann das Ohr schliessen, wenn er nicht hören mag. Dies ist die „akroamatische“ Lehrmethode.

Der Lehrer aber spricht zu diesen hörenden Studenten. Was er sonst denkt und thut, ist durch eine ungeheure Kluft von der Wahrnehmung des Studenten abgeschieden. Häufig liest der Professor, während er spricht. Im allgemeinen will er möglichst viele solche Hörer haben, in der Noth begnügt er sich mit wenigen, fast nie mit einem. Ein redender Mund und sehr viele Ohren, mit halbsoviel schreibenden Händen — das ist der äusserliche akademische Apparat, das ist die in Thätigkeit gesetzte Bildungsmaschine der Universität. Im übrigen ist der Inhaber dieses Mundes von den Besitzern der vielen Ohren getrennt und unabhängig: und diese doppelte Selbständigkeit preist man mit Hochgefühl als „akademische Freiheit“. Übrigens kann der eine — um diese Freiheit noch zu erhöhen — ungefähr

reden, was er will, der andere ungefähr hören, was er will: nur dass hinter beiden Gruppen in bescheidener Entfernung der Staat mit einer gewissen gespannten Aufsehermiene steht, um von Zeit zu Zeit daran zu erinnern, dass er Zweck, Ziel und Inbegriff der sonderbaren Sprech- und Hörprocedur sei.

Wir, denen es einmal gestattet sein muss, dieses überraschende Phänomen nur als Bildungsinstitution zu berücksichtigen, berichten also dem forschenden Ausländer, dass das, was auf unsern Universitäten Bildung ist, aus dem Munde zum Ohre geht, dass alle Erziehung zur Bildung, wie gesagt, nur „akroamatisch" ist. Da aber selbst das Hören und die Auswahl des zu Hörenden dem akademisch freigesinnten Studenten zu selbständiger Entscheidung überlassen ist, da er andererseits allem Gehörten Glaubwürdigkeit und Auctorität absprechen kann, so fällt, in einem strengen Sinne, alle Erziehung zur Bildung ihm selbst zu, und die durch das Gymnasium zu erstrebende Selbständigkeit zeigt sich jetzt mit höchstem Stolze als „akademische Selbsterziehung zur Bildung" und prunkt mit ihrem glänzendsten Gefieder.

Glückliche Zeit, in der die Jünglinge weise und gebildet genug sind, um sich selbst am Gängelbande führen zu können! Unübertreffliche Gymnasien, denen es gelingt, Selbständigkeit zu pflanzen, wo andre Zeiten glaubten, Abhängigkeit, Zucht, Unterordnung, Gehorsam pflanzen und allen Selbständigkeitsdünkel abwehren zu müssen! Wird euch hier deutlich, meine Guten, weshalb ich, nach der Seite der Bildung hin, die jetzige Universität als Ausbau der Gymnasialtendenz zu betrachten liebe? Die durch das Gymnasium anerzogene Bildung tritt, als etwas Ganzes und Fertiges, mit wählerischen Ansprüchen in die Thore der Universität: *sie* fordert, sie giebt Gesetze, sie sitzt zu Gericht. Täuscht euch also über den gebildeten Studenten nicht: dieser ist, soweit er eben die Bildungsweihen empfangen zu haben glaubt,

immer noch der in den Händen seiner Lehrer geformte Gymnasiast: als welcher nun, seit seiner akademischen Isolation, und nachdem er das Gymnasium verlassen hat, damit gänzlich aller weiteren Formung und Leitung zur Bildung entzogen ist, um von nun an von sich selbst zu leben und frei zu sein.

Frei! Prüft diese Freiheit, ihr Menschenkenner! Aufgebaut auf dem thönernen Grunde der jetzigen Gymnasialcultur, auf zerbröckelndem Fundamente, steht ihr Gebäude schief gerichtet und unsicher bei dem Anhauche der Wirbelwinde. Seht euch den freien Studenten, den Herold der Selbständigkeitsbildung an, errathet ihn in seinen Instincten, deutet ihn euch aus seinen Bedürfnissen! Was dünkt euch über seine Bildung, wenn ihr diese an drei Gradmessern zu messen wisst, einmal an seinem Bedürfniss zur Philosophie, sodann an seinem Instinct für Kunst und endlich an dem griechischen und römischen Alterthum als an dem leibhaften kategorischen Imperativ aller Cultur.

Der Mensch ist so umlagert von den ernstesten und schwierigsten Problemen, dass er, in der rechten Weise an sie herangeführt, zeitig in jenes nachhaltige philosophische Erstaunen gerathen wird, auf dem allein, als auf einem fruchtbaren Untergrunde, eine tiefere und edlere Bildung wachsen kann. Am häufigsten führen ihn wohl die eignen Erfahrungen an diese Probleme heran, und besonders in der stürmischen Jugendzeit spiegelt sich fast jedes persönliche Ereigniss in einem doppelten Schimmer, als Exemplification einer Alltäglichkeit und zugleich eines ewigen erstaunlichen und erklärungswürdigen Problems. In diesem Alter, das seine Erfahrungen gleichsam mit metaphysischen Regenbogen umringt sieht, ist der Mensch auf das höchste einer führenden Hand bedürftig, weil er plötzlich und fast instinctiv sich von der Zweideutigkeit des Daseins überzeugt hat und

den festen Boden der bisher gehegten überkommenen Meinungen verliert.

Dieser naturgemässe Zustand höchster Bedürftigkeit muss begreiflicherweise als der ärgste Feind jener beliebten Selbständigkeit gelten, zu der der gebildete Jüngling der Gegenwart herangezogen werden soll. Ihn zu unterdrücken und zu lähmen, ihn abzuleiten oder zu verkümmern sind deshalb alle jene bereits in den Schooss des „Selbstverstandes" eingekehrten Jünger der „Jetztzeit" eifrig bemüht: und das beliebteste Mittel ist, jenen naturgemässen philosophischen Trieb durch die sogenannte „historische Bildung" zu paralysiren. Ein noch jüngst in scandalöser Weltberühmtheit stehendes System hatte die Formel für diese Selbstvernichtung der Philosophie ausfindig gemacht: und jetzt zeigt sich bereits überall, bei der historischen Betrachtung der Dinge, eine solche naive Unbedenklichkeit, das Unvernünftigste zur „Vernunft" zu bringen und das Schwärzeste als weiss gelten zu lassen, dass man öfters, mit parodistischer Anwendung jenes Hegel'schen Satzes, fragen möchte: „Ist diese Unvernunft wirklich?" Ach, gerade das Unvernünftige scheint jetzt allein „wirklich", das heisst wirkend zu sein, und diese Art von Wirklichkeit zur Erklärung der Geschichte bereit zu halten, gilt als eigentliche „historische Bildung". In diese hat sich der philosophische Trieb unserer Jugend verpuppt: in dieser den jungen Akademiker zu bestärken, scheinen sich jetzt die sonderbaren Philosophen der Universitäten verschworen zu haben.

So ist langsam an Stelle einer tiefsinnigen Ausdeutung der ewig gleichen Probleme ein historisches, ja selbst ein philologisches Abwägen und Fragen getreten: was der und jener Philosoph gedacht habe oder nicht, oder ob die und jene Schrift ihm mit Recht zuzuschreiben sei oder gar ob diese oder jene Lesart den Vorzug verdiene. Zu einem derartigen

neutralen Sichbefassen mit Philosophie werden jetzt unsere Studenten in den philosophischen Seminarien unserer Universitäten angereizt: weshalb ich mich längst gewöhnt habe, eine solche Wissenschaft als Abzweigung der Philologie zu betrachten und ihre Vertreter darnach abzuschätzen, ob sie gute Philologen sind oder nicht. Demnach ist nun freilich *die Philosophie selbst* von der Universität verbannt: womit unsre erste Frage nach dem Bildungswerth der Universitäten beantwortet ist.

Wie diese selbe Universität zur *Kunst* sich verhält, ist ohne Scham gar nicht einzugestehen: sie verhält sich gar nicht. Von einem künstlerischen Denken, Lernen, Streben, Vergleichen ist hier nicht einmal eine Andeutung zu finden, und gar von einem Votum der Universität zur Förderung der wichtigsten nationalen Kunstpläne wird niemand im Ernste reden mögen. Ob der einzelne Lehrer sich zufällig persönlicher zur Kunst gestellt fühlt oder ob ein Lehrstuhl für ästhetisirende Litterarhistoriker gegründet ist, kommt hierbei gar nicht in Betracht: sondern dass die Universität als Ganzes nicht im Stande ist, den akademischen Jüngling in strenger künstlerischer Zucht zu halten, und dass sie hier gänzlich willenlos geschehen lässt, was geschieht, darin liegt eine so schneidige Kritik ihres anmaasslichen Anspruchs, die höchste Bildungsanstalt vertreten zu wollen.

/Ohne Philosophie, ohne Kunst leben unsere akademischen „Selbständigen" heran: was können sie demnach für ein Bedürfniss haben, sich mit den Griechen und Römern einzulassen, zu denen eine Neigung zu erheucheln jetzt niemand mehr einen Grund hat und die überdies in schwer zugänglicher Einsamkeit und majestätischer Entfremdung thronen. Die Universitäten unserer Gegenwart nehmen deshalb auch consequenter Weise auf solche ganz erstorbene Bildungsneigungen gar keine Rücksicht und errichten ihre

philologischen Professuren für die Erziehung neuer exclusiver Philologengenerationen, denen nun wieder die philologische Zurichtung der Gymnasiasten obliegt: ein Kreislauf des Lebens, der weder den Philologen noch den Gymnasien zu Gute kommt, der aber vor allem die Universität zum dritten Male bezüchtigt, nicht das zu sein, wofür sie sich prunkender Weise gern ausgeben möchte — eine Bildungsanstalt. Denn nehmt nur die Griechen, sammt der Philosophie und der Kunst weg: an welcher Leiter wollt ihr noch zur Bildung emporsteigen? Denn bei dem Versuche, die Leiter ohne jede Hülfe zu erklimmen, möchte euch eure Gelehrsamkeit — das müsst ihr euch schon sagen lassen — vielmehr als eine unbehülfliche Last auf dem Nacken sitzen, als dass sie euch beflügelte und emporzöge.

Wenn ihr nun, ihr Ehrlichen, auf diesen drei Stufen der Einsicht ehrlich geblieben seid und den jetzigen Studenten als ungeeignet und unvorbereitet für Philosophie, als instinctlos für wahre Kunst und als frei sich dünkenden Barbaren, angesichts der Griechen, erkannt habt, so werdet ihr doch nicht beleidigt vor ihm zurückfliehn, wenn ihr auch vielleicht zu nahe Berührungen gerne verhüten möchtet. Denn so wie er ist, *ist er unschuldig:* so wie ihr ihn erkannt habt, klagt er stumm, doch fürchterlich die Schuldigen an.

Ihr müsstet die geheime Sprache verstehen, die dieser verschuldet Unschuldige vor sich selbst führt: dann würdet ihr auch das innere Wesen jener nach aussen hin gern zur Schau getragnen Selbständigkeit verstehen lernen. Keinem der edler ausgerüsteten Jünglinge ist jene rastlose, ermüdende verwirrende entnervende Bildungsnoth ferne geblieben: für jene Zeit, in der er scheinbar der einzig Freie in einer beamteten und bediensteten Wirklichkeit ist, büsst er jene grossartige Illusion der Freiheit durch immer sich erneuernde Qualen und Zweifel. Er fühlt, dass er sich selbst nicht

führen, sich selbst nicht helfen kann: dann taucht er sich hoffnungsarm in die Welt des Tages und der Tagesarbeit: die trivialste Geschäftigkeit umhüllt ihn, schlaff sinken seine Glieder. Plötzlich wieder rafft er sich auf: noch fühlt er die Kraft nicht erlahmt, die ihn oben zu halten vermag. Stolze und edle Entschlüsse bilden sich und wachsen in ihm. Es erschreckt ihn, in enger kleinlicher Fachmässigkeit so frühe zu versinken; und nun greift er nach Stützen und Pfeilern, um nicht in jene Bahn gerissen zu werden. Umsonst! diese Stützen weichen; denn er hatte fehlgegriffen und an zerbrechlichem Rohre sich festgehalten. In leerer und trostloser Stimmung sieht er seine Pläne verrauchen: sein Zustand ist abscheulich und unwürdig: er wechselt mit überspannter Thätigkeit und melancholischer Erschlaffung. Dann ist er müde, faul, furchtsam vor der Arbeit, vor allem Grossen erschreckend und im Hasse gegen sich selbst. Er zergliedert seine Fähigkeiten und glaubt in hohle oder chaotisch ausgefüllte Räume zu sehen. Dann wieder stürzt er aus der Höhe der erträumten Selbsterkenntniss in eine ironische Skepsis. Er entkleidet seine Kämpfe ihrer Wichtigkeit und fühlt sich bereit zu jeder wirklichen, wenn auch niedrigen Nützlichkeit. Er sucht jetzt seinen Trost in einem hastigen unablässigen Thun, um sich unter ihm vor sich selbst zu verstecken. Und so treibt ihn seine Rathlosigkeit und der Mangel eines Führers zur Bildung aus einer Daseinsform in die andre: Zweifel, Aufschwung, Lebensnoth, Hoffnung, Verzagen, alles wirft ihn hin und her, zum Zeichen, dass alle Sterne über ihm erloschen sind, nach denen er sein Schiff lenken könnte.

Das ist das Bild jener gerühmten Selbständigkeit, jener akademischen Freiheit, wiedergespiegelt in den besten und wahrhaft bildungsbedürftigen Seelen: denen gegenüber jene roheren und unbekümmerten Naturen nicht in Betracht

kommen, welche sich ihrer Freiheit im barbarischen Sinne freuen. Denn diese zeigen in ihrem niedrig gearteten Behagen und in ihrer fachgemässen zeitigen Beschränktheit, dass für sie gerade dieses Element das Rechte ist: wogegen gar nichts zu sagen ist. Ihr Behagen aber wiegt wahrhaftig nicht das Leiden eines einzigen zur Cultur hingetriebenen und der Führung bedürftigen Jünglings auf, der unmutig endlich die Zügel fallen lässt und sich selbst zu verachten beginnt. Dies ist der schuldlos Unschuldige: denn wer hat ihm die unerträgliche Last aufgebürdet, allein zu stehen? Wer hat ihn in einem Alter zur Selbständigkeit angereizt, in dem Hingebung an grosse Führer und begeistertes Nachwandeln auf der Bahn des Meisters gleichsam die natürlichen und nächsten Bedürfnisse zu sein pflegen?

Es hat etwas Unheimliches, den Wirkungen nachzudenken, zu denen die gewaltsame Unterdrückung so edler Bedürfnisse führen muss. Wer die gefährlichsten Förderer und Freunde jener von mir so gehassten Pseudocultur der Gegenwart in der Nähe und mit durchdringendem Auge mustert, findet nur zu häufig gerade unter ihnen solche entartete und entgleiste Bildungsmenschen, durch eine innere Desperation in ein feindseliges Wüthen gegen die Cultur getrieben, zu der ihnen niemand den Zugang zeigen wollte. Es sind nicht die schlechtesten und die geringsten, die wir dann als Journalisten und Zeitungsschreiber, in der Metamorphose der Verzweiflung, wiederfinden; ja, der Geist gewisser, jetzt sehr gepflegter Litteraturgattungen wäre geradezu zu charakterisiren als desperates Studententhum. Wie anders wäre zum Beispiel jenes ehemals wohlbekannte „junge Deutschland" mit seinem bis zum Augenblick fortwuchernden Epigonenthum zu verstehen! Hier entdecken wir ein gleichsam wildgewordenes Bildungsbedürfniss, welches sich endlich selbst bis zum Schrei erhitzt: ich bin die Bildung! Dort, vor den

Thoren der Gymnasien und der Universitäten, treibt sich die aus ihm entlaufene und sich nun souverän gebärdende Cultur dieser Anstalten herum; freilich ohne ihre Gelehrsamkeit: so dass zum Beispiel der Romanschreiber Gutzkow am besten als Ebenbild des modernen, bereits litterarischen Gymnasiasten zu fassen wäre.

Es ist eine ernste Sache um einen entarteten Bildungsmenschen: und furchtbar berührt es uns, zu beobachten, dass unsre gesammte gelehrte und journalistische Öffentlichkeit das Zeichen dieser Entartung an sich trägt. Wie will man sonst unseren Gelehrten gerecht werden, wenn sie unverdrossen bei dem Werke der journalistischen Volksverführung zuschauen oder gar mithelfen, wie anders, wenn nicht durch die Annahme, dass ihre Gelehrsamkeit etwas Ähnliches für sie sein möge, was für jene die Romanschreiberei, nämlich eine Flucht vor sich selbst, eine asketische Ertödtung ihres Bildungstriebs, eine desperate Vernichtung des Individuums. Aus unserer entarteten litterarischen Kunst ebensowohl als aus der in's Unsinnige anschwellenden Buchmacherei unserer Gelehrten quillt der gleiche Seufzer hervor: ach, dass wir uns selbst vergessen könnten! Es gelingt nicht: die Erinnerung, durch ganze Berge darübergeschütteten gedruckten Papiers nicht erstickt, sagt doch von Zeit zu Zeit wieder: „ein entarteter Bildungsmensch! Zur Bildung geboren und zur Unbildung erzogen! Hülfloser Barbar, Sklave des Tages, an die Kette des Augenblicks gelegt und hungernd — ewig hungernd!“

O der elenden Verschuldet-Unschuldigen! Denn ihnen fehlte etwas, was jedem von ihnen entgegenkommen musste, eine wahre Bildungsinstitution, die ihnen Ziele, Meister, Methoden, Vorbilder, Genossen geben konnte und aus deren Innerem der kräftigende und erhebende Anhauch des wahren deutschen Geistes auf sie zu strömte. So verkümmern sie

in der Wildniss, so entarten sie zu Feinden jenes im Grunde ihnen innig verwandten Geistes; so häufen sie Schuld auf Schuld, schwerere als je eine andre Generation gehäuft hat, das Reine beschmutzend, das Heilige entweihend, das Falsche und Unechte präconisirend. An ihnen mögt ihr über die Bildungskraft unserer Universitäten zum Bewusstsein kommen und euch die Frage allen Ernstes vorlegen: Was fördert ihr in ihnen? Die deutsche Gelehrsamkeit, die deutsche Erfindsamkeit, den ehrlichen deutschen Trieb zur Erkenntniss, den deutschen der Aufforderung fähigen Fleiss — schöne und herrliche Dinge, um die euch andre Nationen beneiden werden, ja die schönsten und herrlichsten Dinge der Welt, wenn über ihnen allen jener wahre deutsche Geist als dunkle blitzende befruchtende segnende Wolke ausgebreitet läge. Vor diesem Geiste aber fürchtet ihr euch und daher hat sich eine andre Dunstschicht, schwül und schwer, über euren Universitäten zusammengezogen, unter der eure edleren Jünglinge mühsam und belastet athmen, unter der die besten zu Grunde gehen.

Es gab in diesem Jahrhundert einen tragisch ernsten und einzig belehrenden Versuch, jene Dunstschicht zu zerstreuen und den Ausblick nach dem hohen Wolkengange des deutschen Geistes weithin zu erschliessen. Die Geschichte der Universitäten enthält keinen ähnlichen Versuch mehr, und wer das, was hier noth thut, eindringlich demonstriren will, wird nie ein deutlicheres Beispiel finden können. Dies ist das Phänomen der alten ursprünglichen „Burschenschaft".

Im Kriege hatte der Jüngling den unvermutheten würdigsten Kampfpreis heimgetragen, die Freiheit des Vaterlandes: mit diesem Kranze geziert sann er auf Edleres. Zur Universität zurückkehrend empfand er, schwerathmend, jenen schwülen und verderbten Hauch, der über der Stätte der Universitätsbildung lag. Plötzlich sah er mit erschrecktem,

weitgeöffnetem Auge die hier unter Gelehrsamkeiten aller Art künstlich versteckte undeutsche Barbarei, plötzlich entdeckte er seine eignen Kameraden, wie sie führerlos einem widerlichen Jugendtaumel überlassen wurden. Und er ergrimmte. Mit der gleichen Miene der stolzesten Empörung erhob er sich, mit der sein Friedrich Schiller einst die „Räuber" vor den Genossen recitirt haben mochte: und wenn dieser seinem Schauspiel das Bild eines Löwen und die Aufschrift „in tyrannos" gegeben hatte, so war sein Jünger selbst jener zum Sprunge sich anschickende Löwe: und wirklich erzitterten alle „Tyrannen". Ja, diese empörten Jünglinge sahen für den scheuen und oberflächlichen Blick nicht viel anders aus als Schiller's Räuber: ihre Reden klangen dem ängstlichen Horcher wohl so, als ob Sparta und Rom gegen sie Nonnenklöster gewesen wären. Der Schrecken über diese empörten Jünglinge war so allgemein, wie ihn nicht einmal jene „Räuber" in der Sphäre der Höfe erregt hatten: von denen doch ein deutscher Fürst, nach Goethe's Erklärung, einmal geäussert haben soll: „wäre er Gott und hätte er die Entstehung der Räuber vorausgesehen, so würde er die Welt nicht geschaffen haben".

Woher die unbegreifliche Stärke dieses Schreckens? Denn jene empörten Jünglinge waren die tapfersten begabtesten und reinsten unter ihren Genossen: eine grossherzige Unbekümmertheit, eine edle Einfalt der Sitte zeichnete sie in Gebärde und Tracht aus: die herrlichsten Gebote verknüpften sie unter einander zu strenger und frommer Tüchtigkeit; was konnte man an ihnen fürchten? Es ist nie zur Klarheit zu bringen, wie weit man bei dieser Furcht sich betrog oder sich verstellte oder wirklich das Rechte erkannte: aber ein fester Instinct sprach aus dieser Furcht und aus der schmachvollen und unsinnigen Verfolgung. Dieser Instinct hasste mit zähem Hasse zweierlei an der Burschenschaft: ein-

mal ihre Organisation, als den ersten Versuch einer wahren Bildungsinstitution, und sodann den Geist dieser Bildungsinstitution, jenen männlich ernsten, schwergemuthen, harten und kühnen deutschen Geist, jenen aus der Reformation her gesund bewahrten Geist des Bergmannssohnes Luther.

An das *Schicksal* der Burschenschaft denkt nun, wenn ich frage: hat die deutsche Universität damals jenen Geist verstanden, als sogar die deutschen Fürsten ihn in ihrem Hasse verstanden zu haben scheinen? Hat sie kühn und entschieden ihren Arm um ihre edelsten Söhne geschlungen, mit dem Worte „mich müsst ihr tödten, ehe ihr diese tödtet?" — Ich höre eure Antwort: an ihr sollt ihr ermessen, ob die deutsche Universität eine deutsche Bildungsanstalt ist.

Damals hat der Student geahnt, in welchen Tiefen eine wahre Bildungsinstitution wurzeln muss: nämlich in einer innerlichen Erneuerung und Erregung der reinsten sittlichen Kräfte. Und dies soll dem Studenten immerdar zu seinem Ruhme nacherzählt werden. Auf den Schlachtfeldern mag er gelernt haben, was er am wenigsten in der Sphäre der „akademischen Freiheit" lernen konnte: dass man grosse Führer braucht, und dass alle Bildung mit dem Gehorsam beginnt. Und mitten in dem siegreichen Jubel, im Gedanken an sein befreites Vaterland hatte er sich das Gelöbniss gegeben, deutsch zu bleiben. Deutsch! Jetzt lernte er den Tacitus verstehn, jetzt begriff er den kategorischen Imperativ Kant's, jetzt entzückte ihn die Leyer- und Schwertweise Karl Maria von Weber's. Die Thore der Philosophie, der Kunst, ja des Alterthums sprangen vor ihm auf — und in einer der denkwürdigsten Blutthaten, in der Ermordung Kotzebue's rächte er, mit tiefem Instincte und schwärmerischer Kurzsichtigkeit, seinen einzigen zu zeitig am Widerstande der stumpfen Welt verzehrten Schiller, der ihm hätte Führer, Meister, Organisator

sein können und den er jetzt mit so herzlichem Ingrimme vermisste.

Denn das war das Verhängniss jener ahnungsvollen Studenten: sie fanden die Führer nicht, die sie brauchten. Allmählich wurden sie unter einander selbst unsicher, uneins, unzufrieden; unglückliche Ungeschicktheiten verriethen nur zu bald, dass es an dem alles überschattenden Genius in ihrer Mitte mangele: und jene mysteriöse Blutthat verrieth neben einer erschreckenden Kraft auch eine erschreckende Gefährlichkeit jenes Mangels. Sie waren führerlos — und darum giengen sie zu Grunde.

Denn ich wiederhole es, meine Freunde! — alle Bildung fängt mit dem Gegentheile alles dessen an, was man jetzt als akademische Freiheit preist, mit dem Gehorsam, mit der Unterordnung, mit der Zucht, mit der Dienstbarkeit. Und wie die grossen Führer der Geführten bedürfen, so bedürfen die zu Führenden der Führer: hier herrscht in der Ordnung der Geister eine gegenseitige Prädisposition, ja eine Art von prästabilirter Harmonie. Dieser ewigen Ordnung, zu der mit naturgemässem Schwergewichte die Dinge immer wieder hinstreben, will gerade jene Cultur störend und vernichtend entgegenarbeiten, jene Cultur, die jetzt auf dem Throne der Gegenwart sitzt. Sie will die Führer zu *ihrem* Frohndienste erniedrigen oder sie zum Verschmachten bringen: sie lauert den zu Führenden auf, wenn sie nach ihrem prädestinirten Führer suchen, und übertäubt durch berauschende Mittel ihren suchenden Instinct. Wenn aber trotzdem die für einander Bestimmten sich kämpfend und verwundet zusammengefunden haben, dann giebt es ein tief erregtes wonniges Gefühl, wie bei dem Erklingen eines ewigen Saitenspiels, ein Gefühl, das ich euch nur mit einem Gleichnisse errathen lassen möchte.

Habt ihr euch einmal, in einer Musikprobe, mit einiger

Theilnahme die sonderbare verschrumpft-gutmüthige Species des Menschengeschlechts angesehn, aus der das deutsche Orchester sich zu bilden pflegt? Welche Wechselspiele der launenhaften Göttin „Form"! Welche Nasen und Ohren, welche ungelenken oder klapperdürr-raschelnden Bewegungen! Denkt einmal, dass ihr taub wäret und von der Existenz des Tons und der Musik nicht einmal etwas geträumt hättet und dass ihr das Schauspiel einer Orchesterrevolution rein als plastische Artisten geniessen solltet: ihr würdet euch, ungestört durch die idealisirende Wirkung des Tons, gar nicht satt sehen können an der mittelalterlich derben Holzschnittsmanier dieser Komik, an dieser harmlosen Parodie auf den homo sapiens.

Nun denkt euch wiederum euren Sinn für Musik wiederkehrend, eure Ohren erschlossen und an der Spitze des Orchesters einen ehrsamen Taktschläger in angemessener Thätigkeit: die Komik jener Figurationen ist jetzt für euch nicht mehr da, ihr hört — aber der Geist der Langeweile scheint euch aus dem ehrsamen Taktschläger auf seine Gesellen überzugehen. Ihr seht nur noch das Schlaffe, Weichliche, ihr hört nur noch das Rhythmisch-Ungenaue, das Melodisch-Gemeine und Trivial-Empfundene. Das Orchester wird für euch eine gleichgültig-verdriessliche oder eine geradezu widerwärtige Masse.

Endlich aber setzt mit beflügelter Phantasie einmal ein Genie, ein wirkliches Genie mitten in diese Masse hinein — sofort merkt ihr etwas Unglaubliches. Es ist, als ob dieses Genie in blitzartiger Seelenwanderung in alle diese halben Thierleiber gefahren sei, und als ob jetzt aus ihnen allen wiederum nur das *eine* dämonische Auge herausschaue. Nun aber hört und seht — ihr werdet nie genug hören können! Wenn ihr jetzt wieder das erhaben stürmende oder innig klagende Orchester betrachtet, wenn ihr behende Spannung

in jeder Muskel und rhythmische Nothwendigkeit in jeder Gebärde ahnt, dann werdet ihr mitfühlen, was eine prästabilirte Harmonie zwischen Führer und Geführten ist, und wie in der Ordnung der Geister alles auf eine derartig aufzubauende Organisation hindrängt. An meinem Gleichnisse aber deutet euch, was ich wohl unter einer wahren Bildungsanstalt verstanden haben möchte und weshalb ich auch in der Universität eine solche nicht im entferntesten wiedererkenne."

III

Aus den Vorarbeiten.

1

(1871.)

Grundbetrachtungen. — Warum die Scheidung des Volks- und des Gelehrtenunterrichts?

Wann findet sie statt? — Zur unrechten Zeit, wo man die Naturen nicht kennt.

Der Anspruch auf Bildung des Gymnasiums wegen ist eine *Lüge.* Die Masse der Gezwungenen hat es völlig heruntergebracht. Ursprünglich sind es doch nur Gelehrtenschulen; aber keine Bildungsschulen.

Gelehrsamkeit und Bildung hängen nicht mit einander zusammen.

Die Wissenschaft kann *nie popularisirt* werden: denn es giebt keine *popularisirten Beweise.* Also nur Berichte über wissenschaftliche Ergebnisse und deren Consequenzen für das allgemeine Beste. —

Die „allgemeine" Bildung degradirt die an sich exceptionelle „Bildung". Der Journalist ist eine nothwendige Reaction: eine Geburt der sogenannten allgemeinen Bildung —: „der gemeine Mensch mit allgemeiner Bildung".

Gegen das Streben nach „allgemeiner Bildung“: vielmehr zu suchen nach wahrer tiefer und seltener Bildung, also nach *Verengerung* und Concentration der Bildung: als Gegengewicht gegen den Journalisten.

Auf Verengerung der Bildung führt jetzt die Arbeitstheilung der Wissenschaft und die Fachschule hin. Bis jetzt ist allerdings die Bildung nur *schlechter* geworden. Der fertig gewordene Mensch ganz abnorm. Die Fabrik herrscht. Der Mensch wird Schraube. — Das Hauptmotiv für Verallgemeinerung der Bildung ist die Furcht vor dem religiösen Drucke.

Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten. — Gleichheit des Unterrichts für alle bis zum fünfzehnten Jahre.

Denn die Prädestination zum Gymnasium durch Eltern u. s. w. ist ein Unrecht.

Volks- und Gymnasiallehrer ist eine unsinnige Scheidung.

Sodann *Fachschulen.*

Endlich *Bildungsschulen* (vom 20sten bis 30sten Jahr) zur Bildung von Lehrern.

Die regulären Irrthümer der jetzigen Methode:

1. falscher Begriff der classischen Bildung;
2. die Unfähigkeit der Gymnasiallehrer;
3. die Unmöglichkeit einer so allgemeinen Bildungsanstalt wie es die jetzigen Gymnasien zu sein *scheinen.*
4. der *Militärdienst* darf keine Scheidung machen. Vor allem ist das gierige Bedürfniss der Industriellen zu brechen;
5. der schreckliche Begriff des Volkslehrers und Elementarlehrers.

Der eigentliche *Lehrerberuf,* der Lehrerstand ist zu *brechen.* Unterrichtgeben ist eine Pflicht der älteren Männer.

Das Resultat: eine ungeheure Masse von Bildung wird entdeckt. Das Bedürfniss der *Fächer* wird allgemeiner und zufriedenstellender erledigt, so dass die Einzelnen nicht im Uebermaass der Lasten verkümmern.

Eine wahre geistige Aristokratie wird herangezogen.

Der *Anfang* zu machen mit *Lehrerbildungsanstalten.*

Die Universitäten sind als gelehrte Anstalten in Fachinstitute umzuwandeln.

Der classische Unterricht ist überhaupt nur für eine kleinere Zahl fruchtbar.

Die „Realschule" hat einen ganz tüchtigen Kern. Zur Bildung soll man niemand zwingen. Zu ihr sich zu entscheiden, muss man *älter* sein.

Man muss sich zur *Bildung* entscheiden von der Fachschule aus.

Die Lehrer der Fachschulen sind die wissenschaftlichen *Meister,* die (nachdem sie die Bildungszeit durchgemacht haben) zum Fach zurückgekehrt sind.

2

Resultate.

(Herbst 1871.)

Unsere Schulen weisen hin auf eine noch viel grössere *Arbeitstheilung.* Die *volle Bildung* wird demnach immer seltener erstrebt: es giebt keine Schule, die deren Aufgabe sich stellte. Ja, man weiss sich nicht Rath, wenn man nach Lehrstoff für diese volle Bildung sucht.

Demnach dürfte die Macht des verbindenden allgemeinen Menschen, des *Journalisten* eine Zeitlang noch immer grösser werden: sie vereinigen die verschiedensten Sphären: worin ihr Wesen und ihre Aufgabe liegt.

Um so stärker wird sich einmal der *volle Mensch* wieder erheben müssen, nicht als Mittler für alle Kreise, sondern als *Führer* der Bewegung. Für diese Führer giebt es jetzt keine Organisation. Es wäre denkbar eine Schule der edelsten Männer, rein unnütz, ohne Ansprüche, ein Areopag für die Justiz des Geistes, — aber diese Bildungsmenschen dürften nicht jung sein. Sie müssten als Vorbilder leben: als die eigentlichen Erziehungsbehörden.

Diese höchste Bildung erkenne ich bis jetzt nur als *Wiedererweckung* des *Hellenenthums*. Kampf gegen die Civilisation.

Von diesem Forum muss entschieden werden, welche Grenze überhaupt die Förderung der Wissenschaft hat.

Das *dem Wissen eigenthümliche Leiden* wird allerdings durch die Arbeitstheilung sehr abgeschwächt.

Nach den beiden Enden zu sind wesentlich neue Organisationen nöthig: für die Kindererziehung Beseitigung des abstracten Lehrerthums, für die höchste Erziehung die Möglichkeit eines Zusammenlebens. In der Mitte wird die Entwicklung ihren Weg gehen. Ein Volkslehrerstand ist gänzlich vom Uebel. Das *Lehren der Kinder* ist *Eltern-* und *Gemeindepflicht:* Erhaltung der Tradition ist Hauptaufgabe. In der Höhe grossartiger Freiblick. Beides verträgt sich wohl.

Diese geistige Aristokratie muss sich auch Freiheit von dem *Staate* verschaffen: der jetzt die Wissenschaft im Zaume hält.

3

(Zum ersten Vortrag, Seite 28.)

Die allgemeine Bildung ist nur ein Vorstadium des Communismus: die Bildung wird auf diesem Wege so abgeschwächt, dass sie gar kein Privilegium mehr verleihen kann. Am wenigsten ist sie ein Mittel gegen den Communismus. Die allgemeinste Bildung d. h. die Barbarei ist eben die Voraussetzung des Communismus. Die „zeitgemässe" Bildung geht hier in das Extrem der „augenblickgemässen" Bildung über: d. h. das rohe Erfassen des momentanen Nutzens. Man sehe nur erst in der Bildung etwas, was Nutzen bringt: so wird man bald das, was Nutzen bringt, mit der Bildung verwechseln. Die allgemeine Bildung geht in Hass gegen die wahre Bildung über. Nicht die Cultur mehr ist die Aufgabe der Völker: aber der Luxus, die Mode. Keine Bedürfnisse haben ist für das Volk das grösste Unglück, erklärte einmal Lassalle. Daher die Arbeiterbildungsvereine: als deren Tendenz mir mehrfach bezeichnet worden ist, Bedürfnisse zu erzeugen. Für den Nationalökonomen stellt sich Christi Parabel vom reichen Prasser und vom armen Lazarus gerade umgekehrt: der Prasser verdient Abraham's Schooss. — Also der Trieb nach möglichster Verallgemeinerung der Bildung hat seine Quelle in einer völligen Verweltlichung, in einer Unterordnung der Bildung als eines Mittels unter den Erwerb, unter das roh verstandene Erdenglück.

4

Skizze des sechsten Vortrags.

Mein Freund entgegen gegangen.

Früher nur auf Ruinen.
Jetzt Einflüsse aus der metaphysischen Wirkung des Kriegs zu erhoffen.

Rede auf Beethoven.
Aufgabe: die zu ihm gehörige Cultur zu finden.

Vorletzte Scene: Wie der Einzelne sich bilden müsse.
Wie allein möglich?
Einsiedlerthum. Kampf.
Eine Erzählung.
Zwei Meister.

Die letzte Scene als Anticipation der Zukunftsanstalt.
„Die Flamme reinigt sich vom Rauch"
Pereat diabolus atque irrisores.

Die Zukunftsrede. Aufruf an die wahren „Lehrer".
Die momentane Erfüllung der Zukunft.
Der Schwur um Mitternacht. Vehmgericht.

IV

Vorrede, Skizzen und Gedanken zu einer Umarbeitung der Vorträge.

(Sommer—Winter 1872.)

5

Vorrede,

zu lesen vor den Vorträgen, obwohl sie sich eigentlich nicht auf sie bezieht.

Der Leser, von dem ich etwas erwarte, muss drei Eigenschaften haben. Er muss ruhig sein und ohne Hast lesen. Er muss nicht immer sich selbst und seine „Bildung" dazwischen bringen. Er darf endlich nicht, am Schlusse, etwa als Resultat, neue Tabellen erwarten. Tabellen und neue Stundenpläne für Gymnasien und andre Schulen verspreche ich nicht, bewundere vielmehr die überkräftige Natur jener, welche im Stande sind, den ganzen Weg, von der Tiefe der Empirie aus bis hinauf zur Höhe der eigentlichen Culturprobleme und wieder von da hinab in die Niederungen der dürrsten Reglements und des zierlichsten Tabellenwerks zu durchmessen; sondern zufrieden, wenn ich, unter Keuchen, einen ziemlichen Berg erklommen habe und mich oben des freieren Blicks erfreuen darf, werde ich eben in diesem Buche

die Tabellenfreunde nie zufriedenstellen können. Wohl sehe ich eine Zeit kommen, in der ernste Menschen, im Dienste einer völlig erneuten und gereinigten Bildung und in gemeinsamer Arbeit, auch wieder zu Gesetzgebern der alltäglichen Erziehung — der Erziehung zu eben jener Bildung — werden; wahrscheinlich müssen sie dann wiederum Tabellen machen; aber wie fern ist die Zeit! Und was wird nicht alles inzwischen geschehen sein! Vielleicht liegt zwischen ihr und der Gegenwart die Vernichtung des Gymnasiums, vielleicht selbst die Vernichtung der Universität, oder wenigstens eine so totale Umgestaltung der eben genannten Bildungsanstalten, dass deren alte Tabellen sich späteren Augen wie Ueberreste aus der Pfahlbautenzeit darbieten möchten.

Für die ruhigen Leser ist das Buch bestimmt, für Menschen, welche noch nicht in die schwindelnde Hast unseres rollenden Zeitalters hineingerissen sind und noch nicht ein götzendienerisches Vergnügen daran empfinden, wenn sie sich unter seine Räder werfen, für Menschen also, die noch nicht den Werth jedes Dinges nach der Zeitersparniss oder Zeitversäumniss abzuschätzen sich gewöhnt haben. Das heisst — für sehr wenige Menschen. Diese aber „haben noch Zeit", diese dürfen, ohne vor sich selbst zu erröthen, die fruchtbarsten und kräftigsten Momente ihres Tages zusammen suchen, um über die Zukunft unserer Bildung nachzudenken, diese dürfen selbst glauben, auf eine recht nutzbringende und würdige Art bis zum Abend zu kommen, nämlich in der meditatio generis futuri. Ein solcher Mensch hat noch nicht verlernt zu denken, während er liest, er versteht noch das Geheimniss, zwischen den Zeilen zu lesen, ja er ist so verschwenderisch geartet, dass er gar noch über das Gelesene nachdenkt — vielleicht lange nachdem er das Buch aus den Händen gelegt hat. Und zwar nicht, um eine Recension

oder wieder ein Buch zu schreiben, sondern nur so, um nachzudenken! Leichtsinniger Verschwender! Du bist mein Leser, denn du wirst ruhig genug sein, um mit dem Autor einen langen Weg anzutreten, dessen Ziele er nicht sehen kann, an dessen Ziele er ehrlich glauben muss, damit eine spätere, vielleicht ferne Generation mit Augen sehe, wonach wir, blind und nur vom Instinct geführt, tasten. Wenn der Leser dagegen meinen sollte, es bedürfe nur eines geschwinden Sprungs, einer frohmüthigen That, wenn er etwa mit einer neuen von Staatswegen eingeführten „Organisation" alles Wesentliche für erreicht hielte, so müssen wir fürchten, dass er weder den Autor noch das eigentliche Problem verstanden hat.

Endlich ergeht die dritte und wichtigste Forderung an ihn, dass er auf keinen Fall, nach Art des modernen Menschen, sich selbst und seine „Bildung" unausgesetzt, etwa als Maassstab, dazwischen bringe, als ob er damit ein Kriterium aller Dinge besässe. Wir wünschen, er möge gebildet genug sein, um von seiner Bildung recht gering, ja verächtlich zu denken. Dann dürfte er wohl am zutraulichsten sich der Führung des Verfassers hingeben, der es gerade nur von dem Nichtwissen und von dem Wissen des Nichtwissens aus wagen durfte, zu ihm zu reden. Nichts anderes will er vor den übrigen für sich in Anspruch nehmen, als ein stark erregtes Gefühl für das Specifische unserer gegenwärtigen Barbarei, für das, was uns als die Barbaren des neunzehnten Jahrhunderts vor anderen Barbaren auszeichnet.

Nun sucht er, mit diesem Buche in der Hand, nach solchen, die von einem ähnlichen Gefühle hin- und hergetrieben werden. Lasst euch finden, ihr Vereinzelten, an deren Dasein ich glaube! Ihr Selbstlosen, die ihr die Leiden der Verderbniss des deutschen Geistes an euch selbst erleidet! Ihr Beschaulichen, deren Auge unvermögend ist, mit hastigem

Spähen von einer Oberfläche zur andern zu gleiten! Ihr Hochsinnigen, denen Aristoteles nachrühmt, dass ihr zögernd und thatenlos durch's Leben geht, ausser wo eine grosse Ehre und ein grosses Werk nach euch verlangen! Euch rufe ich auf. Verkriecht euch nur diesmal nicht in die Höhle eurer Abgeschiedenheit und eures Misstrauens. Denkt euch, dies Buch sei bestimmt, euer Herold zu sein. Wenn ihr erst selbst, in eurer eignen Rüstung, auf dem Kampfplatze erscheint, wen möchte es dann noch gelüsten, nach dem Herolde, der euch rief, zurückzuschauen?

6

I. Unterhaltend, am Schlusse spannend.
II. Deutscher Unterricht als Fundament des classischen Unterrichts.
III. Zuviel Lehrer und Schüler. Daher Abschwächung der Alterthumswirkung. Daher Bündniss des Staates mit der abgeschwächten Cultur.
IV. Realschule. Angriff auf das Bisherige.
V. Die Universität.
VI. Der entartete Bildungsmensch und seine Hoffnungen.
VII. Die zukünftige Schule.

7

Zum sechsten und siebenten Vortrag.

VI. und VII. Vortrag. Contrast des Künstlers (Litterat) und des Philosophen. Der Künstler ist entartet. Kampf. Die Studenten bleiben auf der Seite des Litteraten.

Der Philosoph hatte zuletzt stehend, am Pentagramm gesprochen, niederblickend. Jetzt heller Glanz unten am Walde. Wir führen ihn entgegen. Begrüssung. Inzwischen errichten die Studenten einen Holzstoss.

Zuerst nur privates Zwiegespräch abseits. „Warum so spät?“ Der eben gehabte Triumph — Erzählung.

Der Philosoph traurig: er glaubt nicht an diesen Triumph und setzt einen Zwang voraus bei dem andern, dem er nachgeben musste. „Für *uns* giebt es doch wohl hier keine Täuschung?“ Er erinnert an ihre jugendliche Uebereinstimmung. Der andre verräth sich als bekehrt, als Realist. Immer grössere Enttäuschung des Philosophen.

Die Studenten holen den andern an den flammenden Holzstoss um zu reden. Er spricht über den jetzigen deutschen Geist (Popularisirung, Presse, Selbständigkeit, in Reih und Glied, historisch, Arbeit für die Nachwelt (nicht reif werden), der deutsche Gelehrte als Blüthe. Naturwissenschaft).

— „Du lügst“! Heftige Entgegnung des Philosophen. Unterschied von Deutsch und Afterdeutsch: Hast, Unreife, der Journalist, gebildete Vorträge, keine Gesellschaft, Hoffnung auf Naturwissenschaft. Die Bedeutung der Geschichte. Höhnisches Siegesbewusstsein — wir die Sieger, uns dient alle Erziehung, jede nationale Erregung dient uns (Universität Strassburg). Hohn auf Schiller-Goethe-Zeit.

Protest gegen diese Ausnutzung grosser nationaler Erregungen: keine neuen Universitäten. Je mehr aber jener Geist überhandnimmt und die einbrechende Barbarei, um so sicherer werden die kräftigen Naturen bei Seite gedrängt, zur Vereinigung gezwungen. Gefahr der Vereinzelung grenzenlos. Schilderung der Zukunft dieser Vereinigung. Schwerer Seufzer; woher Ausgangspunkt? Gebet um einen Keim der Rettung. Hindeutung auf die neue Kunst.

Der Holzstoss bricht zusammen. Er ruft: „Heil diesen Wünschen!“ Mitternachtsglocke.

Gegenantwort: „Fluch diesen Wünschen!“

Höhnisches Abziehen der Studenten, pereat diabolus atque irrisores.

Schmerzlicher Verzicht auf den alten Freund.

Wir sind erschüttert und beschämt.

8

Die Nothwendigkeit der *Gesellschaft* und daher zunächst ein Zusammensein von Lehrern: Plato und die Sophisten.

Umgekehrte Stellung zur Cultur.

Der Künstler betont das *Alltägliche* und das Fortwährende der Bildung. Das Ziel kann nicht hoch genug, die Mittel nicht einfach genug sein: Sprechen, Gehen, Sehen. Anschluss an eine neue Kunst. Bedürfniss und Befriedigung. Was und wie wenig zu lesen.

Restitution des Volks.

Die Geschichte soll Exemplificationen der philosophischen Wahrheiten geben, aber nicht Allegorien, sondern Mythen.

9

Stellung der *kommenden Cultur zu den socialen Problemen.* Andre Betrachtung der Welt. Beschreibung des schopenhauerischen Geistes. Neue Stellung der Kunst. Die neue Stellung der Wissenschaft. Der Lehrer und seine Aufgabe. Der antike Sophist und Plato.

Fortsetzung der Aufgabe Schiller's und Goethe's. Nichts für uns — Wegwerfen der Krone —. (Schiller bezeichnet als Moral des Fiesco: wenn jeder von uns zum Besten des Vaterlandes diejenige Krone wegwerfen lernte, die er fähig ist zu erringen: des *Vaterlandes,* nicht nur des *vaterländischen Staates!!*) — Zukunft von *Kriegen,* Wirkung zu Gunsten des Genius, die schlechte Cultur wird zerbrechen. — Die guten Menschen brauchen einen ernsteren Halt.

10

Was ist *Bildung? Zweck der Bildung?*

Verständniss und Förderung seiner edelsten Zeitgenossen.

Vorbereitung der Werdenden und Kommenden.

Die *Bildung* kann sich nur auf das beziehn, was zu bilden ist, nicht auf den intellegibeln Charakter.

Aufgabe der Bildung: zu *leben* und zu *wirken* in den edelsten Bestrebungen seines Volkes.

Nicht also nur recipiren und lernen, sondern leben.

Seine Zeit und sein Volk befreien von den verzogenen Linien, sein Idealbild vor Augen zu haben.

Zweck der Geschichte: dies Bild festzuhalten.

Philosophie und Kunst: ein Mittel ist die Geschichte.

Die höchsten Geister zu perpetuiren: Bildung ist Unsterblichkeit der edelsten Geister.

Ungeheures Ringen mit der Noth — die Bildung als verklärende Macht.

Durchaus *productiv* zu verstehn.

Beurtheilung des *Menschen* hängt durchaus auch von der Bildung ab.

Die Aufgabe des Gebildeten: *wahrhaftig* zu sein und sich wirklich in ein Verhältniss zu allem Grossen zu setzen.

Bildung ist das Leben im Sinne grosser Geister mit dem Zwecke grosser Ziele.

Auszugehn: die Betrachtung Goethe's vom Standpunkt des Gebildeten und von dem des ungebildeten Gelehrten. Oder Schopenhauer.

Verständniss für das Grosse und Fruchtbringende. An jedem Menschen das Gute und Grosse anzuerkennen, und der Hass gegen alles Halbe und Schwache.

Zu leben unter den Sternbildern: der *umgekehrte Ruhm:* der liegt darin, fortzuleben unter den edelsten Empfindungen der Nachwelt: die Bildung darin, fortzuleben unter den edelsten Empfindungen der Vorwelt. Die *Unvergänglichkeit* des Grossen und Guten.

Die Vergänglichkeit des Menschen und die Bildung: Die

wichtigsten Forderungen des Menschen an sich sind abzuleiten aus seiner Beziehung zum ganzen Strome späterer Generationen.

Das Grosse nachleben, um es vorzuleben.

Alles kommt darauf an, dass das *Grosse* richtig gelehrt wird.

Darin beruht das Bilden.

Das ist der Maassstab, an dem unsere Zeit zu messen ist.

Seine eigne edle Empfindung in Raum und Zeit auseinandergezogen, die grossen Erleuchtungen allen mitzutheilen: dies der Eudämonismus der Besten.

Ist Veredlung möglich?

Der intellegible Charakter unwandelbar: das ist aber praktisch ganz gleichgültig. Denn jene Ureigenschaften des Individuums können wir nie erfassen: erst eine Menge dazwischengeschobener Vorstellungen färben diese Eigenschaften als gut und böse. Die Vorstellungswelt ist aber sehr zu bestimmen. Gewöhnung am allerwichtigsten.

Veredlung durch wachsende Erhöhung des Ziels.

Gröbliche Verirrung, das ewige Individuum als etwas ganz Abgesondertes zu nehmen. Seine Nachwirkungen gehen in's Ewige, wie es das Resultat zahlloser Geschlechter ist.

Bildung ist es, dass jene edelsten Momente aller Geschlechter gleichsam ein Continuum bilden, in dem man weiterleben kann.

Für jedes Individuum ist Bildung, dass es ein Continuum von Erkenntnissen und edelsten Gedanken hat und in ihm weiterlebt.

Ein Grad von Bildung (Thaten der Liebe und der Aufopferung allen gemeinsam).

Eine solche Empfindung der *Liebe* entzündet sich bei den höchsten Erkenntnissen, auch beim Künstler.

Der *Ruhm*.

II

I. *Charakter der gegenwärtigen Bildung.*

1. Hast und Nicht-Reifwerden.
2. Das Historische, das Nichtlebenwollen, das Verschlucken der kaum gebornen Gegenwart. Das Copiren.
3. Die papierne Welt. Unsinniges Schreiben und Lesen.
4. In Reih und Glied. Abneigung gegen den Genius. Der „sociale Mensch".
5. Der courante Mensch.
6. Der Fachgelehrte.
7. Der Mangel an ernster Philosophie.
8. Die Verkümmerung der Kunst. „Reichstagsbildung."
9. Der neue Begriff des „Deutschen".

II. *Die Schulen unter der Wirkung dieser Bildung.*

III. Es fehlt die nächste, durch alltägliche Gewöhnung zu pflanzende Bildung.

Exotischer Charakter aller Bildung (z. B. das Turnen).

Es fehlt Leitung und Tribunal der Bildung.

Es fehlt die künstlerische Ueberwältigung.

Die ernste Weltbetrachtung als einzige Rettung vor dem Socialismus.

Neue Erziehung nöthig, nicht neue Universitäten (Strassburg).

Herstellung des wahren deutschen Geistes.

IV. Vorschlag zur Berufung einer mehrjährigen pädagogischen Brüderschaft, sei es aus eignen Mitteln, sei es, dass ein Staat einsichtig genug sein sollte. Diese sollen nicht etwa

berichten, sondern zuerst selbst untereinander lernen und sich gegenseitig befestigen.

Mit besseren Besoldungen ist zunächst nichts zu machen: überhaupt bleibt alles palliativisch.

12

Bildungsanstalten und ihre Früchte. — Es fehlt an einer *imperativischen Behörde* der Cultur: Selbst Goethe stand ewig allein. So konnte sich ein Kreis von der Universität emancipiren, ein anderer vom Gymnasium. Verehrung des Wirklichen, als Gegensatz zu der Zucht des Classischen: doch ist das Wirkliche allmählich transmutirt in die Spiessbürgerei und die Plattdeutschelei (die grösste Gemeinheit ist natürlich ein gemeiner Dialekt).

Gutzkow als entarteter Gymnasiast.

Das junge Deutschland als entlaufene Studenten.

Julian Schmidt, Freytag, Auerbach, Opposition gegen die imperativische Welt des Schönen und Erhabenen: Protest der Photographie gegen das Gemälde. Der „Roman". Dabei in ihnen Nachwirkung der romantischen Verehrung des Deutschen: aber falsch und unidealistisch.

Mommsen (Cicero). Anknüpfung des Gelehrtenthums an die politische Tagesschablone.

Jahn und die Grenzboten —

Diesterweg und der abstracte Lehrer.

Ueber das Pathos der Wahrheit

(1872)

Ist der Ruhm wirklich nur der köstlichste Bissen unserer Eigenliebe? — Er ist doch an die seltensten Menschen, als Begierde, angeknüpft und wiederum an die seltensten Momente derselben. Dies sind die Momente der plötzlichen Erleuchtungen, in denen der Mensch seinen Arm befehlend, wie zu einer Weltschöpfung, ausstreckt, Licht aus sich schöpfend und um sich ausströmend. Da durchdrang ihn die beglückende Gewissheit, dass das, was ihn so in's Fernste hinaushob und entrückte, also die Höhe dieser *einen* Empfindung, keiner Nachwelt vorenthalten bleiben dürfe; in der ewigen Nothwendigkeit dieser seltensten Erleuchtungen für alle Kommenden erkennt der Mensch die Nothwendigkeit seines Ruhms; die Menschheit, in alle Zukunft hinein, braucht ihn, und wie jener Moment der Erleuchtung der Auszug und der Inbegriff seines eigensten Wesens ist, so glaubt er als der Mensch dieses Momentes unsterblich zu sein, während er alles andere als Schlacke, Fäulniss, Eitelkeit, Thierheit oder als Pleonasmus von sich wirft und der Vergänglichkeit preisgiebt.

Jedes Verschwinden und Untergehen sehen wir mit Unzufriedenheit, oft mit der Verwunderung, als ob wir darin etwas im Grunde Unmögliches erlebten. Ein hoher Baum bricht zu unserem Missvergnügen zusammen und ein einstürzender Berg quält uns. Jede Sylvesternacht lässt uns das Mysterium des Widerspruches von Sein und Werden empfinden. Dass aber ein Augenblick höchster Welt-Vollendung

gleichsam ohne Nachwelt und Erben wie ein flüchtiger Lichtschein verschwände, beleidigt am allerstärksten den sittlichen Menschen. Sein Imperativ vielmehr lautet: das, was *ein*mal da war, um den Begriff „Mensch" schöner fortzupflanzen, das muss auch ewig vorhanden sein. Dass die grossen Momente eine Kette bilden, dass sie als Höhenzug die Menschheit durch Jahrtausende hin verbinden, dass für mich das grösste einer vergangenen Zeit auch gross ist und dass der ahnende Glaube der Ruhmbegierde sich erfülle, das ist der Grundgedanke der *Cultur*.

An der Forderung, dass das Grosse ewig sein soll, entzündet sich der furchtbare Kampf der Cultur; denn alles Andere, was noch lebt, ruft Nein! Das Gewöhnte, das Kleine, das Gemeine, alle Winkel der Welt erfüllend, als schwere Erdenluft, die zu athmen wir alle verdammt sind, um das Grosse qualmend, wirft sich hemmend, dämpfend, erstickend, trübend, täuschend in den Weg, den das Grosse zur Unsterblichkeit zu gehen hat. Der Weg führt durch menschliche Gehirne! Durch die Gehirne erbärmlicher kurzlebender Wesen, welche, engen Bedürfnissen überliefert, immer wieder zu denselben Nöthen auftauchen und mit Mühe eine geringe Zeit das Verderben von sich abwehren. Sie wollen leben, etwas leben — um jeden Preis. Wer möchte unter ihnen jenen schwierigen Fackelwettlauf vermuthen, durch den das Grosse allein weiterlebt? Und doch erwachen immer wieder einige, die sich, im Hinblick auf jenes Grosse, so beseligt fühlen, als ob das Menschenleben eine herrliche Sache sei und als ob es als schönste Frucht dieses bitteren Gewächses gelten müsse, zu wissen, dass einmal einer stolz und stoisch durch dieses Dasein gegangen ist, ein anderer mit Tiefsinn, ein dritter mit Erbarmen, alle aber *eine* Lehre hinterlassend, dass der das Dasein am schönsten lebt, der es nicht achtet. Wenn der gemeine Mensch diese Spanne Sein

so trübsinnig ernst nimmt, wussten jene auf ihrer Reise zur Unsterblichkeit es zu einem olympischen Lachen oder mindestens zu einem erhabenen Hohne zu bringen; oft stiegen sie mit Ironie in ihr Grab — denn was war an ihnen zu begraben?

Die verwegensten Ritter unter diesen Ruhmsüchtigen, die daran glauben, ihr Wappen an einem Sternbild hängend zu finden, muss man bei den *Philosophen* suchen. Ihr Wirken weist sie nicht auf ein „Publikum", auf die Erregung der Massen und den zujauchzenden Beifall der Zeitgenossen hin; einsam die Strasse zu ziehen, gehört zu ihrem Wesen. Ihre Begabung ist die seltenste und in einem gewissen Betracht unnatürlichste in der Natur, dazu selbst gegen die gleichartigen Begabungen ausschliessend und feindselig. Die Mauer ihrer Selbstgenügsamkeit muss von Diamant sein, wenn sie nicht zerstört und zerbrochen werden soll, denn alles ist gegen sie in Bewegung, Mensch und Natur. Ihre Reise zur Unsterblichkeit ist beschwerlicher und behinderter als jede andere, und doch kann niemand sicherer glauben, als gerade der Philosoph, zu seinem Ziele zu kommen, weil er garnicht weiss, wo er stehen soll, wenn nicht auf den weit ausgebreiteten Fittichen aller Zeiten; denn die Nichtachtung des Gegenwärtigen und Augenblicklichen liegt in der Art des philosophischen Betrachtens. Er hat die Wahrheit; mag das Rad der Zeit rollen, wohin es will, nie wird es der Wahrheit entfliehen können.

Es ist wichtig, von solchen Menschen zu erfahren, dass sie einmal gelebt haben. Nie würde man sich als müssige Möglichkeit den Stolz des weisen Heraklit, der unser Beispiel sein mag, imaginiren können. An sich scheint ja jedes Streben nach Erkenntniss, seinem Wesen nach, unbefriedigt und unbefriedigend; deshalb wird niemand, wenn er nicht durch die Historie belehrt ist, an eine so königliche Selbst-

achtung, an eine so unbegrenzte Ueberzeugtheit, der einzige beglückte Freier der Wahrheit zu sein, glauben mögen. Solche Menschen leben in ihrem eignen Sonnensystem; darin muss man sie auch suchen. Auch ein Pythagoras, ein Empedokles behandelten sich selbst mit einer übermenschlichen Schätzung, ja mit fast religiöser Scheu; aber das Band des Mitleidens, an die grosse Ueberzeugung von der Seelenwanderung und der Einheit alles Lebendigen geknüpft, führte sie wieder zu den anderen Menschen, zu deren Rettung, hin. Von dem Gefühl der Einsamkeit aber, das den Einsiedler des ephesischen Artemis-Tempels durchdrang, kann man nur in der wildesten Gebirgsöde erstarrend etwas ahnen. Kein übermächtiges Gefühl mitleidiger Erregungen, kein Begehren, helfen und retten zu wollen, strömt von ihm aus: er ist wie ein Gestirn ohne Atmosphäre. Sein Auge, lodernd nach innen gerichtet, blickt erstorben und eisig, wie zum Scheine nur, nach aussen. Rings um ihn unmittelbar an die Feste seines Stolzes schlagen die Wellen des Wahns und der Verkehrtheit, mit Ekel wendet er sich davon ab. Aber auch die Menschen mit fühlenden Brüsten weichen einer solchen tragischen Larve aus; in einem abgelegenen Heiligthum, unter Götterbildern, neben kalter grossartiger Architektur mag so ein Wesen begreiflicher erscheinen. Unter Menschen war Heraklit als Mensch unglaublich; und wenn er wohl gesehen wurde, wie er auf das Spiel lärmender Kinder acht gab, so hat er dabei jedenfalls bedacht, was nie ein Sterblicher bei solcher Gelegenheit bedacht hat — das Spiel des grossen Weltenkindes Zeus und den ewigen Scherz einer Weltzertrümmerung und einer Weltentstehung. Er brauchte die Menschen nicht, auch nicht für seine Erkenntniss; an allem, was man etwa von ihnen erfragen konnte und was die anderen Weisen vor ihm zu erfragen bemüht waren, lag ihm nichts. „Mich selbst suchte und erforschte ich," sagte er mit

einem Worte, durch das man das Erforschen eines Orakels bezeichnete: als ob er der wahre Erfüller und Vollender jenes delphischen Satzes „erkenne dich selbst“ sei, und niemand sonst.

Was er aber aus diesem Orakel heraushörte, das giebt er für unsterbliche und ewig deutenswerthe Weisheit, in dem Sinne, in dem die prophetischen Reden der Sybille unsterblich seien. Es ist genug für die fernste Menschheit: mag sie es nur wie Orakelsprüche sich deuten lassen, wie er, wie der delphische Gott selbst, „weder sagt, noch verbirgt“. Ob es gleich von ihm „ohne Lachen, ohne Putz und Salbenduft“, vielmehr wie mit „schäumendem Munde“ verkündet wird, es *muss* zu den tausenden Jahren der Zukunft dringen. Denn die Welt braucht ewig die Wahrheit, also braucht sie ewig Heraklit, obschon er ihrer nicht bedarf. Was geht *ihn* sein Ruhm an! „Der Ruhm bei immerfort fliessenden Sterblichen!“, wie er höhnisch ausruft. Das ist etwas für Sänger und Dichter, auch für die, die vor ihm als „weise“ Männer bekannt geworden sind — diese mögen den köstlichsten Bissen ihrer Eigenliebe hinunterschlucken, für ihn ist diese Speise zu gemein. Sein Ruhm geht die Menschen etwas an, nicht ihn; seine Eigenliebe ist die Liebe zur Wahrheit — und eben diese Wahrheit sagt ihm, dass ihn die Unsterblichkeit der Menschheit brauche, nicht er die Unsterblichkeit des Menschen Heraklit.

Die Wahrheit! Schwärmerischer Wahn eines Gottes! Was geht die Menschen die Wahrheit an!

Und was war die Heraklitische „Wahrheit“!

Und wo ist sie hin! Ein verflogener Traum, weggewischt aus den Mienen der Menschheit mit anderen Träumen! — Sie war die Erste nicht!

Vielleicht würde ein gefühlloser Dämon von alledem, was wir mit stolzer Metapher „Weltgeschichte“ und „Wahr-

heit“ und „Ruhm“ nennen, nichts zu sagen wissen, als diese Worte:

„In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegoss'nen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das *Erkennen* erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der Weltgeschichte, aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben. Es war auch an der Zeit: denn ob sie schon viel erkannt zu haben sich brüsteten, waren sie doch zuletzt, zu grosser Verdrossenheit, dahinter gekommen, dass sie alles falsch erkannt hatten. Sie starben und fluchten im Sterben der Wahrheit. Das war die Art dieser verzweifelten Thiere, die das Erkennen erfunden hatten.“

Dies würde das Loos des Menschen sein, wenn er eben nur ein erkennendes Thier wäre; die Wahrheit würde ihn zur Verzweiflung und zur Vernichtung treiben, die Wahrheit, ewig zur Unwahrheit verdammt zu sein. Dem Menschen geziemt aber allein der Glaube an die erreichbare Wahrheit, an die zutrauensvoll sich nahende Illusion. Lebt er nicht eigentlich *durch* ein fortwährendes Getäuschtwerden? Verschweigt ihm die Natur nicht das Allermeiste, ja gerade das Allernächste, z. B. seinen eignen Leib, von dem er nur ein gauklerisches „Bewusstsein“ hat? In dieses Bewusstsein ist er eingeschlossen, und die Natur warf den Schlüssel weg. O der verhängnissvollen Neubegier des Philosophen, der durch eine Spalte einmal aus dem Bewusstheits-Zimmer hinaus- und hinabzusehen verlangt: vielleicht ahnt er dann, wie auf dem Gierigen, dem Unersättlichen, dem Ekelhaften, dem Erbarmungslosen, dem Mörderischen der Mensch ruht, in der Gleichgültigkeit seines Nichtswissens und gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend.

„Lasst ihn hängen," ruft die Kunst. „Weckt ihn auf," ruft der Philosoph im Pathos der Wahrheit. Doch er selbst versinkt, während er den Schlafenden zu rütteln glaubt, in einen noch tieferen magischen Schlummer — vielleicht träumt er dann von den „Ideen" oder von der Unsterblichkeit. Die Kunst ist mächtiger als die Erkenntniss, denn *sie* will das Leben, und jene erreicht als letztes Ziel nur — die Vernichtung. —

Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen

(1873)

Vorwort.

(Vermuthlich 1874)

Bei fern stehenden Menschen genügt es uns, ihre Ziele zu wissen, um sie im ganzen zu billigen oder zu verwerfen. Bei näher stehenden urtheilen wir nach den Mitteln, mit denen sie ihre Ziele fördern: oft missbilligen wir ihre Ziele, lieben sie aber wegen der Mittel und der Art ihres Wollens. Nun sind philosophische Systeme nur für ihre Gründer ganz wahr: für alle späteren Philosophen gewöhnlich *ein* grosser Fehler, für die schwächeren Köpfe eine Summe von Fehlern und Wahrheiten, als höchstes Ziel jedenfalls aber ein Irrthum, insofern verwerflich. Deshalb missbilligen viele Menschen jeden Philosophen, weil sein Ziel nicht das ihre ist; es sind die ferner stehenden. Wer dagegen an grossen Menschen überhaupt seine Freude hat, hat auch seine Freude an solchen Systemen, seien sie auch ganz irrthümlich: sie haben doch einen Punkt an sich, der ganz unwiderleglich ist, eine persönliche Stimmung, Farbe; man kann sie benutzen, um das Bild des Philosophen zu gewinnen: wie man vom Gewächs an einem Orte auf den Boden schliessen kann. *Die* Art zu leben und die menschlichen Dinge anzusehn ist jedenfalls einmal dagewesen und also möglich: das „System" ist das Gewächs dieses Bodens, oder wenigstens ein Theil dieses Systems — —

Ich erzähle die Geschichte jener Philosophen vereinfacht: ich will nur den Punkt aus jedem System herausheben, der

ein Stück *Persönlichkeit* ist und zu jenem Unwiderleglichen Undiscutirbaren gehört, das die Geschichte aufzubewahren hat: es ist ein Anfang, um jene Naturen durch Vergleichung wiederzugewinnen und nachzuschaffen und die Polyphonie der griechischen Natur endlich einmal wiedererklingen zu lassen: die Aufgabe ist das an's Licht zu bringen, was wir *immer lieben und verehren* müssen und was uns durch keine spätere Erkenntniss geraubt werden kann: der grosse Mensch.

Späteres Vorwort.

(Gegen Ende 1879.)

Dieser Versuch, die Geschichte der älteren griechischen Philosophen zu erzählen, unterscheidet sich von ähnlichen Versuchen durch die Kürze. Diese ist dadurch erreicht worden, dass bei jedem Philosophen nur eine ganz geringe Anzahl seiner Lehren erwähnt wurde, also durch Unvollständigkeit. Es sind aber die Lehren ausgewählt worden, in denen das Persönliche eines Philosophen am stärksten nachklingt, während eine vollständige Aufzählung aller möglichen überlieferten Lehrsätze, wie sie in den Handbüchern Sitte ist, jedenfalls eins zu Wege bringt, das völlige Verstummen des Persönlichen. Dadurch werden jene Berichte so langweilig: denn an Systemen, die widerlegt sind, kann uns eben nur noch das Persönliche interessiren, denn dies ist das ewig Unwiderlegbare. Aus drei Anekdoten ist es möglich, das Bild eines Menschen zu geben; ich versuche es, aus jedem Systeme drei Anekdoten herauszuheben, und gebe das übrige preis.

I

Es giebt Gegner der Philosophie: und man thut wohl auf sie zu hören, sonderlich wenn sie den erkrankten Köpfen der Deutschen die Metaphysik widerrathen, ihnen aber Reinigung durch die Physis, wie Goethe, oder Heilung durch die Musik, wie Richard Wagner, predigen. Die Aerzte des Volkes verwerfen die Philosophie; wer diese also rechtfertigen will, mag zeigen, wozu die gesunden Völker die Philosophie brauchen und gebraucht haben. Vielleicht gewinnen, falls er dies zeigen kann, selbst die Kranken die erspriessliche Einsicht, warum gerade ihnen dieselbe schädlich sei. Es giebt zwar gute Beispiele einer Gesundheit, die ganz ohne Philosophie oder bei einem ganz mässigen, fast spielerischen Gebrauche derselben bestehen kann; so lebten die Römer in ihrer besten Zeit ohne Philosophie. Aber wo fände sich das Beispiel der Erkrankung eines Volkes, dem die Philosophie die verlorne Gesundheit wiedergegeben hätte? Wenn sie je helfend, rettend, vorschützend sich äusserte, dann war es bei Gesunden, die Kranken machte sie stets noch kränker. War je ein Volk zerfasert und in schlaffer Spannung mit seinen Einzelnen verbunden, nie hat die Philosophie diese Einzelnen enger an das Ganze zurückgeknüpft. War je einer gewillt abseits zu stehen und um sich den Zaun der Selbstgenügsamkeit zu ziehen, immer war die Philosophie bereit, ihn noch mehr zu isoliren und durch Isolation

zu zerstören. Sie ist gefährlich, wo sie nicht in ihrem vollen Rechte ist: und nur die Gesundheit eines Volkes, aber auch nicht jedes Volkes, giebt ihr dieses Recht.

Schauen wir uns jetzt nach jener höchsten Auctorität für das um, was an einem Volke gesund zu heissen hat. Die Griechen, als die wahrhaft Gesunden, haben ein für allemal die Philosophie selbst *gerechtfertigt,* dadurch dass sie philosophirt haben; und zwar viel mehr als alle anderen Völker. Sie konnten nicht einmal zur rechten Zeit aufhören; denn noch im dürren Alter gebärdeten sie sich als hitzige Verehrer der Philosophie, ob sie schon unter ihr nur die frommen Spitzfindigkeiten und die hochheiligen Haarspaltereien der christlichen Dogmatik verstanden. Dadurch dass sie nicht zur rechten Zeit aufhören konnten, haben sie selbst ihr Verdienst um die barbarische Nachwelt sehr verkürzt, weil diese, in der Unbelehrtheit und dem Ungestüm ihrer Jugend, sich gerade in jenen künstlich gewebten Netzen und Stricken verfangen musste.

Dagegen haben die Griechen es verstanden, zur rechten Zeit anzufangen, und diese Lehre, wann man zu philosophiren anfangen müsse, geben sie so deutlich, wie kein anderes Volk. Nicht nämlich erst in der Trübsal: was wohl einige vermeinen, die die Philosophie aus der Verdriesslichkeit ableiten. Sondern im Glück, in einer reifen Mannbarkeit, mitten heraus aus der feurigen Heiterkeit des tapferen und siegreichen Mannesalters. Dass in dieser Zeit die Griechen philosophirt haben, belehrt uns ebenso über das, was die Philosophie ist und was sie soll, als über die Griechen selbst. Wären jene damals solche nüchterne und altkluge Praktiker und Heiterlinge gewesen, wie es sich der gelehrte Philister unserer Tage wohl imaginirt, oder hätten sie nur in einem schwelgerischen Schweben Klingen Athmen und Fühlen gelebt, wie es wohl der ungelehrte Phantast gerne annimmt,

so wäre die Quelle der Philosophie gar nicht bei ihnen ans Licht gekommen. Höchstens hätte es einen bald im Sande verrieselnden oder zu Nebeln verdunstenden Bach gegeben, nimmermehr aber jenen breiten, mit stolzem Wellenschlage sich ergiessenden Strom, den wir als die griechische Philosophie kennen.

Zwar hat man mit Eifer darauf hingezeigt, wie viel die Griechen im orientalischen Auslande finden und lernen konnten, und wie mancherlei sie wohl von dort geholt haben. Freilich gab es ein wunderliches Schauspiel, wenn man die angeblichen Lehrer aus dem Orient und die möglichen Schüler aus Griechenland zusammenbrachte und jetzt Zoroaster neben Heraklit, die Inder neben den Eleaten, die Aegypter neben Empedokles, oder gar Anaxagoras unter den Juden und Pythagoras unter den Chinesen zur Schau stellte. Im einzelnen ist wenig ausgemacht worden; aber den ganzen Gedanken liessen wir uns schon gefallen, wenn man uns nur nicht mit der Folgerung beschwert, dass die Philosophie somit in Griechenland nur importirt und nicht aus natürlichem heimischem Boden gewachsen sei, ja dass sie, als etwas Fremdes, die Griechen wohl eher ruinirt als gefördert habe. Nichts ist thörichter, als den Griechen eine autochthone Bildung nachzusagen, sie haben vielmehr alle bei anderen Völkern lebende Bildung in sich eingesogen, sie kamen gerade deshalb so weit, weil sie es verstanden, den Speer von dort weiter zu schleudern, wo ihn ein anderes Volk liegen liess. Sie sind bewunderungswürdig in der Kunst, fruchtbar zu lernen: und so, wie sie, *sollen* wir von unsern Nachbarn lernen, zum Leben, nicht zum gelehrtenhaften Erkennen, alles Erlernte als Stütze benutzend, auf der man sich hoch und höher als der Nachbar schwingt. Die Fragen nach den Anfängen der Philosophie sind ganz gleichgültig, denn überall ist im Anfang das Rohe, Ungeformte,

Leere und Hässliche, und in allen Dingen kommen nur die höheren Stufen in Betracht. Wer an Stelle der griechischen Philosophie sich lieber mit ägyptischer und persischer abgiebt, weil jene vielleicht „originaler“ und jedenfalls älter sind, der verfährt ebenso unbesonnen, wie diejenigen, welche sich über die griechische so herrliche und tiefsinnige Mythologie nicht eher beruhigen können, als bis sie dieselbe auf physikalische Trivialitäten, auf Sonne Blitz Wetter und Nebel als auf ihre Uranfänge zurückgeführt haben, und welche zum Beispiel in der beschränkten Anbetung des einen Himmelsgewölbes bei den anderen Indogermanen eine reinere Form der Religion wiedergefunden zu haben wähnen, als die polytheistische der Griechen gewesen sei. Der Weg zu den Anfängen führt überall zu der Barbarei; und wer sich mit den Griechen abgiebt, soll sich immer vorhalten, dass der ungebändigte Wissenstrieb an sich zu allen Zeiten ebenso barbarisirt als der Wissenshass, und dass die Griechen durch die Rücksicht auf das Leben, durch ein ideales Lebensbedürfniss ihren an sich unersättlichen Wissenstrieb gebändigt haben — weil sie das, was sie lernten, sogleich leben wollten. Die Griechen haben auch als Menschen der Cultur und mit den Zielen der Cultur philosophirt und deshalb ersparten sie sich, aus irgend einem autochthonen Dünkel die Elemente der Philosophie und Wissenschaft noch einmal zu erfinden, sondern giengen sofort darauf los, diese übernommenen Elemente so zu erfüllen zu steigern zu erheben und zu reinigen, dass sie jetzt erst in einem höheren Sinne und in einer reineren Sphäre zu Erfindern wurden. Sie erfanden nämlich die *typischen Philosophenköpfe,* und die ganze Nachwelt hat nichts Wesentliches mehr hinzu erfunden.

Jedes Volk wird beschämt, wenn man auf eine so wunderbar idealisirte Philosophengesellschaft hinweist, wie die der altgriechischen Meister Thales Anaximander Heraklit Parme-

nides Anaxagoras Empedokles Demokrit und Sokrates. Alle jene Männer sind ganz und aus einem Stein gehauen. Zwischen ihrem Denken und ihrem Charakter herrscht strenge Nothwendigkeit. Es fehlt für sie jede Convention, weil es damals keinen Philosophen- und Gelehrtenstand gab. Sie alle sind in grossartiger Einsamkeit als die einzigen, die damals nur der Erkenntniss lebten. Sie alle besitzen die tugendhafte Energie der Alten, durch die sie alle Späteren übertreffen, ihre eigne Form zu finden und diese bis in's feinste und grösste durch Metamorphose fortzubilden. Denn keine Mode kam ihnen hülfreich und erleichternd entgegen. So bilden sie zusammen das, was Schopenhauer im Gegensatz zu der Gelehrten-Republik eine Genialen-Republik genannt hat: ein Riese ruft dem anderen durch die öden Zwischenräume der Zeiten zu und ungestört durch muthwilliges lärmendes Gezwerge, welches unter ihnen wegkriecht, setzt sich das hohe Geistergespräch fort.

Von diesem hohen Geistergespräch habe ich mir vorgesetzt zu erzählen, was unsre moderne Harthörigkeit etwa davon hören und verstehen kann: das heisst gewiss das allerwenigste. Es scheint mir, dass jene alten Weisen von Thales bis Sokrates, in ihm alles das, wenn auch in allgemeinster Form, besprochen haben, was für unsre Betrachtung das Eigenthümlich-Hellenische ausmacht. Sie prägen in ihrem Gespräche wie schon in ihren Persönlichkeiten die grossen Züge des griechischen Genius aus, deren schattenhafter Abdruck, deren verschwommene und deshalb undeutlicher redende Copie die ganze griechische Geschichte ist. Wenn wir das gesammte Leben des griechischen Volkes richtig deuteten, immer würden wir doch nur das Bild wiedergespiegelt finden, das in seinen höchsten Genien mit lichteren Farben strahlt. Gleich das erste Erlebniss der Philosophie auf griechischem Boden, die Sanction der sieben Weisen,

ist eine deutliche und unvergessliche Linie am Bilde des Hellenischen. Andre Völker haben Heilige, die Griechen haben Weise. Man hat mit Recht gesagt, dass ein Volk nicht sowohl durch seine grossen Männer charakterisirt werde, als durch die Art, wie es dieselben erkenne und ehre. In anderen Zeiten ist der Philosoph ein zufälliger einsamer Wanderer in feindseligster Umgebung, entweder sich durchschleichend oder mit geballten Fäusten sich durchdrängend. Allein bei den Griechen ist der Philosoph nicht zufällig: wenn er im sechsten und fünften Jahrhundert unter den ungeheuren Gefahren und Verführungen der Verweltlichung erscheint und gleichsam aus der Höhle des Trophonios mitten in die Ueppigkeit das Entdeckerglück den Reichthum und die Sinnlichkeit der griechischen Kolonien hineinschreitet, so ahnen wir, dass er als ein edler Warner kommt, zu demselben Zwecke, zu dem in jenen Jahrhunderten die Tragödie geboren wurde und den die orphischen Mysterien in den grotesken Hieroglyphen ihrer Gebräuche zu verstehen geben. Das Urtheil jener Philosophen über das Leben und das Dasein überhaupt besagt so sehr viel mehr als ein modernes Urtheil, weil sie das Leben in einer üppigen Vollendung vor sich hatten und weil bei ihnen nicht, wie bei uns, das Gefühl des Denkers sich verwirrt in dem Zwiespalt des Wunsches nach Freiheit Schönheit Grösse des Lebens und des Triebes nach Wahrheit, die nur frägt: Was ist das Leben überhaupt werth? Die Aufgabe, die der Philosoph innerhalb einer wirklichen, nach einheitlichem Stile gearteten Cultur zu erfüllen hat, ist aus unsern Zuständen und Erlebnissen deshalb nicht rein zu errathen, weil wir keine solche Cultur haben. Sondern nur eine Cultur, wie die griechische, kann die Frage nach jener Aufgabe des Philosophen beantworten, nur sie kann, wie ich sagte, die Philosophie überhaupt rechtfertigen, weil sie allein weiss und beweisen kann, warum

und wie der Philosoph *nicht* ein zufälliger beliebiger bald hier- bald dorthin versprengter Wanderer ist. Es giebt eine stählerne Nothwendigkeit, die den Philosophen an eine wahre Cultur fesselt: aber wie, wenn diese Cultur nicht vorhanden ist? Dann ist der Philosoph ein unberechenbarer und darum Schrecken einflössender Komet, während er im guten Falle als ein Hauptgestirn im Sonnensysteme der Cultur leuchtet. Deshalb rechtfertigen die Griechen den Philosophen, weil er allein bei ihnen kein Komet ist.

2

Nach solchen Betrachtungen wird es ohne Anstoss hingenommen werden, wenn ich von den vorplatonischen Philosophen als von einer zusammengehörigen Gesellschaft rede und ihnen allein diese Schrift zu widmen gedenke. Mit Plato beginnt etwas ganz Neues; oder, wie mit gleichem Rechte gesagt werden kann, seit Plato fehlt den Philosophen etwas Wesentliches, im Vergleich mit jener Genialen-Republik von Thales bis Sokrates. Wer sich missgünstig über jene älteren Meister ausdrücken will, mag sie die Einseitigen nennen und ihre Epigonen, mit Plato an der Spitze, die Vielseitigen. Richtiger und unbefangener würde es sein, die letzteren als philosophische Mischcharaktere, die ersteren als die reinen Typen zu begreifen. Plato selbst ist der erste grossartige Mischcharakter, und als solcher sowohl in seiner Philosophie als in seiner Persönlichkeit ausgeprägt. Sokratische, pythagoreische und heraklitische Elemente sind in seiner Ideenlehre vereinigt: sie ist deshalb kein typisch-reines Phänomen. Auch als Mensch vermischt Plato die Züge des königlich abgeschlossenen und allgenügsamen Heraklit, des melancholisch-mitleidsvollen und legislatorischen Pythagoras und des seelenkundigen Dialektikers Sokrates. Alle späteren

Philosophen sind solche Mischcharaktere; wo etwas Einseitiges an ihnen hervortritt, wie bei den Cynikern, ist es nicht Typus, sondern Caricatur. Viel wichtiger aber ist, dass sie Sectenstifter sind und dass die von ihnen gestifteten Secten insgesammt Oppositionsanstalten gegen die hellenische Cultur und deren bisherige Einheit des Stils waren. Sie suchen in ihrer Art eine Erlösung, aber nur für die Einzelnen oder höchstens für nahestehende Gruppen von Freunden und Jüngern. Die Thätigkeit der älteren Philosophen geht, obschon ihnen unbewusst, auf eine Heilung und Reinigung im grossen; der mächtige Lauf der griechischen Cultur soll nicht aufgehalten, furchtbare Gefahren sollen ihr aus dem Wege geräumt werden, der Philosoph schützt und vertheidigt seine Heimat. Jetzt, seit Plato, ist er im Exil und conspirirt gegen sein Vaterland.

Es ist ein wahres Unglück, dass wir so wenig von jenen älteren philosophischen Meistern übrig haben und dass uns alles Vollständige entzogen ist. Unwillkürlich messen wir sie, jenes Verlustes wegen, nach falschen Maassen und lassen uns durch die rein zufällige Thatsache, dass es Plato und Aristoteles nie an Schätzern und Abschreibern gefehlt hat, zu Ungunsten der Früheren einnehmen. Manche nehmen eine eigne Vorsehung für die Bücher an, ein fatum libellorum: dies müsste aber jedenfalls sehr boshaft sein, wenn es uns Heraklit, das wunderbare Gedicht des Empedokles, die Schriften des Demokrit, den die Alten dem Plato gleichstellen und der jenen an Ingenuität noch überragt, zu entziehn für gut fand und uns zum Ersatz Stoiker Epikureer und Cicero in die Hand drückt. Wahrscheinlich ist uns der grossartigste Theil des griechischen Denkens und seines Ausdrucks in Worten verloren gegangen: ein Schicksal, über das sich der nicht wundern wird, der sich der Missgeschicke des Scotus Erigena oder des Pascal erinnert und erwägt, dass selbst in

diesem hellen Jahrhundert die erste Auflage von Schopenhauer's Welt als Wille und Vorstellung zu Maculatur gemacht werden musste. Will jemand für solche Dinge eine eigne fatalistische Macht annehmen, so mag er es thun und mit Goethe sprechen: „Ueber's Niederträchtige niemand sich beklage; denn es ist das Mächtige, was man dir auch sage". Es ist in Sonderheit mächtiger als die Macht der Wahrheit. Die Menschheit bringt so selten ein gutes Buch hervor, in dem mit kühner Freiheit das Schlachtlied der Wahrheit, das Lied des philosophischen Heroismus angestimmt wird: und doch hängt es von den elendesten Zufälligkeiten, von plötzlichen Verfinsterungen der Köpfe, von abergläubischen Zuckungen und Antipathien, zuletzt selbst von schreibefaulen Fingern oder gar von Kerbwürmern und Regenwetter ab, ob es noch ein Jahrhundert länger lebt oder zu Moder und Erde wird. Doch wollen wir nicht klagen, vielmehr uns selbst die Abfertigungs- und Trostworte Hamann's gesagt sein lassen, die er an die Gelehrten richtet, die über verlorne Werke klagen: „Hatte der Künstler, welcher mit einer Linse durch ein Nadelöhr traf, nicht an einem Scheffel Linsen genug zur Uebung seiner erworbenen Geschicklichkeit? Diese Frage möchte man an alle Gelehrte thun, welche die Werke der Alten nicht klüger als jener die Linsen zu gebrauchen wissen." Es wäre in unserem Falle noch hinzuzufügen, dass uns kein Wort, keine Anekdote, keine Jahreszahl mehr überliefert zu sein brauchte, als überliefert ist, ja dass selbst viel weniger uns erhalten sein dürfte, um die allgemeine Lehre festzustellen, dass die Griechen die Philosophie rechtfertigen.

Eine Zeit, die an der sogenannten allgemeinen Bildung leidet, aber keine Cultur und in ihrem Leben keine Einheit des Stils hat, wird mit der Philosophie nichts Rechtes anzufangen wissen, und wenn sie von dem Genius der Wahrheit

selbst auf Strassen und Märkten proclamirt würde. Sie bleibt vielmehr, in einer solchen Zeit, gelehrter Monolog des einsamen Spaziergängers, zufälliger Raub des Einzelnen, verborgenes Stubengeheimniss oder ungefährliches Geschwätz zwischen akademischen Greisen und Kindern. Niemand darf es wagen, das Gesetz der Philosophie an sich zu erfüllen, niemand lebt philosophisch, mit jener einfachen Mannestreue, die einen Alten zwang, wo er auch war, was er auch trieb, sich als Stoiker zu gebärden, falls er der Stoa einmal Treue zugesagt hatte. Alles moderne Philosophiren ist politisch und polizeilich durch Regierungen Kirchen Akademien Sitten Moden Feigheiten der Menschen auf den gelehrten Anschein beschränkt: es bleibt beim Seufzer „wenn doch“ oder bei der Erkenntniss „es war einmal“. Die Philosophie ist ohne Recht, deshalb müsste sie der moderne Mensch, wenn er überhaupt nur muthig und gewissenhaft wäre, verwerfen und sie etwa mit ähnlichen Worten verbannen, mit denen Plato die Tragödiendichter aus seinem Staate verwies. Freilich bliebe ihr eine Entgegnung übrig, wie sie auch jenen Tragödiendichtern, gegen Plato, übrig blieb. Sie könnte etwa, wenn man sie einmal zum Reden zwänge, sagen: „Armseliges Volk! Ist es meine Schuld, wenn ich unter dir wie eine Wahrsagerin im Lande herumstreiche und mich verstecken und verstellen muss, als ob ich die Sünderin wäre und ihr meine Richter? Seht nur meine Schwester, die Kunst! Es geht ihr wie mir, wir sind unter Barbaren verschlagen und wissen nicht mehr uns zu retten. Hier fehlt uns, es ist wahr, jedes gute Recht: aber die Richter, vor denen wir Recht finden, richten auch über euch und werden euch sagen: Habt erst eine Cultur, dann sollt ihr auch erfahren, was die Philosophie will und kann.“ —

3

Die griechische Philosophie scheint mit einem ungereimten Einfalle zu beginnen, mit dem Satze: dass das *Wasser* der Ursprung und der Mutterschooss aller Dinge sei. Ist es wirklich nöthig, hierbei stille zu stehen und ernst zu werden? Ja, und aus drei Gründen: erstens weil der Satz etwas vom Ursprung der Dinge aussagt; zweitens weil er dies ohne Bild und Fabelei thut; und endlich drittens, weil in ihm, wenngleich nur im Zustande der Verpuppung, der Gedanke enthalten ist „alles ist eins". Der erstgenannte Grund lässt Thales noch in der Gemeinschaft mit Religiösen und Abergläubischen, der zweite aber nimmt ihn aus dieser Gesellschaft und zeigt uns ihn als Naturforscher, aber vermöge des dritten Grundes gilt Thales als der erste griechische Philosoph. Hätte er gesagt: aus Wasser wird Erde, so hätten wir nur eine wissenschaftliche Hypothese, eine falsche, aber doch schwer widerlegbare. Aber er gieng über das Wissenschaftliche hinaus. Thales hat in der Darstellung dieser Einheits-Vorstellung durch die Hypothese vom Wasser den niedrigen Stand der physikalischen Einsichten seiner Zeit nicht überwunden, sondern höchstens übersprungen. Die dürftigen und ungeordneten Beobachtungen empirischer Art, die Thales über das Vorkommen und die Verwandlungen des Wassers oder, genauer, des Feuchten, gemacht hatte, hätten am wenigsten eine solche ungeheure Verallgemeinerung erlaubt oder gar angerathen; das, was zu dieser trieb, war ein metaphysischer Glaubenssatz, der seinen Ursprung in einer mystischen Intuition hat und dem wir bei allen Philosophen, sammt den immer erneuten Versuchen, ihn besser auszudrücken, begegnen: — der Satz *„alles ist eins"*.

Es ist merkwürdig, wie gewaltherrisch ein solcher Glaube mit aller Empirie verfährt: gerade an Thales kann man lernen,

wie es die Philosophie, zu allen Zeiten, gemacht hat, wenn sie zu ihrem magisch anziehenden Ziele, über die Hecken der Erfahrung hinweg, hinüberwollte. Sie springt auf leichten Stützen voraus: die Hoffnung und die Ahnung beflügeln ihren Fuss. Schwerfällig keucht der rechnende Verstand hinterdrein und sucht bessere Stützen, um auch selbst jenes lockende Ziel zu erreichen, an dem der göttlichere Gefährte schon angelangt ist. Man glaubt, zwei Wanderer an einem wilden, Steine mit sich fortwälzenden Waldbach zu sehen: der eine springt leichtfüssig hinüber, die Steine benutzend und sich auf ihnen immer weiter schwingend, ob sie auch jäh hinter ihm in die Tiefe sinken. Der andere steht alle Augenblicke hülflos da, er muss sich erst Fundamente bauen, die seinen schweren, bedächtigen Schritt ertragen, mitunter geht dies nicht, und dann hilft ihm kein Gott über den Bach. Was bringt also das philosophische Denken so schnell an sein Ziel? Unterscheidet es sich von dem rechnenden und abmessenden Denken etwa nur durch das raschere Durchfliegen grosser Räume? Nein, denn es hebt seinen Fuss eine fremde, unlogische Macht, die Phantasie. Durch sie gehoben, springt es weiter von Möglichkeit zu Möglichkeit, die einstweilen als Sicherheiten genommen werden: hier und da ergreift es selbst Sicherheiten im Fluge. Ein genialisches Vorgefühl zeigt sie ihm, es erräth von ferne, dass an diesem Punkte beweisbare Sicherheiten sind. Besonders aber ist die Kraft der Phantasie mächtig im blitzartigen Erfassen und Beleuchten von Aehnlichkeiten: die Reflexion bringt nachher ihre Maassstäbe und Schablonen heran und sucht die Aehnlichkeiten durch Gleichheiten, das Nebeneinander-Geschaute durch Causalitäten zu ersetzen. Aber selbst, wenn dies nie möglich sein sollte, selbst im Falle des Thales hat das unbeweisbare Philosophiren noch einen Werth; sind auch alle Stützen gebrochen, wenn die Logik und die Starrheit der

Empirie hinüber will zu dem Satze „alles ist Wasser“, so bleibt immer noch, nach Zertrümmerung des wissenschaftlichen Baues, ein Rest übrig; und gerade in diesem Reste liegt eine treibende Kraft und gleichsam die Hoffnung zukünftiger Fruchtbarkeit.

Ich meine natürlich nicht, dass der Gedanke, in irgend einer Beschränkung oder Abschwächung, oder als Allegorie, vielleicht noch eine Art „Wahrheit“ behalte: etwa wenn man sich den bildenden Künstler am Wasserfalle stehend denkt, und er in den ihm entgegenspringenden Formen ein künstlerisch vorbildendes Spiel des Wassers mit Menschen- und Thierleibern, Masken, Pflanzen, Felsen, Nymphen, Greifen, überhaupt mit allen vorhandenen Typen sieht: so dass für ihn der Satz „alles ist Wasser“ bestätigt wäre. Der Gedanke des Thales hat vielmehr gerade darin seinen Werth — auch nach der Erkenntniss, dass er unbeweisbar ist —, dass er jedenfalls unmythisch und unallegorisch gemeint war. Die Griechen, unter denen Thales plötzlich so bemerkbar wurde, waren darin das Gegenstück aller Realisten, als sie eigentlich nur an die Realität von Menschen und Göttern glaubten und die ganze Natur gleichsam nur als Verkleidung Maskerade und Metamorphose dieser Götter-Menschen betrachteten. Der Mensch war ihnen die Wahrheit und der Kern der Dinge, alles andre nur Erscheinung und täuschendes Spiel. Ebendeshalb machte es ihnen unglaubliche Beschwerde, die Begriffe als Begriffe zu fassen: und umgekehrt wie bei den Neueren auch das Persönlichste sich zu Abstractionen sublimirt, rann bei ihnen das Abstracteste immer wieder zu einer Person zusammen. Thales aber sagte: „nicht der Mensch, sondern das Wasser ist die Realität der Dinge“, er fängt an, der Natur zu glauben, sofern er doch wenigstens an das Wasser glaubt. Als Mathematiker und Astronom hatte er sich gegen alles Mythische und Allegorische erkältet,

und wenn es ihm nicht gelang, bis zu der reinen Abstraction „alles ist eins" ernüchtert zu werden, und er bei einem physikalischen Ausdrucke stehen blieb, so war er doch, unter den Griechen seiner Zeit, eine befremdliche Seltenheit. Vielleicht besassen die höchst auffälligen Orphiker die Fähigkeit, Abstractionen zu fassen und unplastisch zu denken, in einem noch höheren Grade als er: nur dass ihnen der Ausdruck derselben allein in der Form der Allegorie gelang. Auch Pherekydes aus Syros, der Thales in der Zeit und in manchen physikalischen Conceptionen nahe steht, schwebt mit seinem Ausdrucke derselben in jener Mittelregion, in der der Mythus sich mit der Allegorie gattet: so dass er zum Beispiel wagt, die Erde mit einer geflügelten Eiche zu vergleichen, die mit ausgebreiteten Fittigen in der Luft hängt und der Zeus, nach Ueberwältigung des Kronos, ein prachtvolles Ehrengewand umlegt, in das er mit eigner Hand die Länder Wasser und Flüsse eingestickt hat. Solchem kaum in's Schaubare zu übersetzenden düster-allegorischen Philosophiren gegenüber ist Thales ein schöpferischer Meister, der ohne phantastische Fabelei der Natur in ihre Tiefen zu sehen begann. Wenn er dabei die Wissenschaft und das Beweisbare zwar benutzte, aber bald übersprang, so ist dies ebenfalls ein typisches Merkmal des philosophischen Kopfes. Das griechische Wort, welches den „Weisen" bezeichnet, gehört etymologisch zu sapio ich schmecke, sapiens der Schmeckende, sisyphos der Mann des schärfsten Geschmacks; ein scharfes Herausschmecken und -erkennen, ein bedeutendes Unterscheiden macht also, nach dem Bewusstsein des Volkes, die eigenthümliche Kunst des Philosophen aus. Er ist nicht klug, wenn man klug den nennt, der in seinen eignen Angelegenheiten das Gute herausfindet; Aristoteles sagt mit Recht: „das, was Thales und Anaxagoras wissen, wird man ungewöhnlich, erstaunlich, schwierig, göttlich

nennen, aber unnütz, weil es ihnen nicht um die menschlichen Güter zu thun war.“ Durch dieses Auswählen und Ausscheiden des Ungewöhnlichen Erstaunlichen Schwierigen Göttlichen grenzt sich die Philosophie gegen die Wissenschaft ebenso ab, wie sie durch das Hervorheben des Unnützen sich gegen die Klugheit abgrenzt. Die Wissenschaft stürzt sich, ohne solches Auswählen, ohne solchen Feingeschmack, auf alles Wissbare, in der blinden Begierde, alles um jeden Preis erkennen zu wollen; das philosophische Denken dagegen ist immer auf der Fährte der wissenswürdigsten Dinge, der grossen und wichtigsten Erkenntnisse. Nun ist der Begriff der Grösse wandelbar, sowohl im moralischen als ästhetischen Bereiche: so beginnt die Philosophie mit einer Gesetzgebung der Grösse, ein Namengeben ist mit ihr verbunden. „Das ist gross“ sagt sie und damit erhebt sie den Menschen über das blinde ungebändigte Begehren seines Erkenntnisstriebes. Durch den Begriff der Grösse bändigt sie diesen Trieb: und am meisten dadurch, dass sie die grösste Erkenntniss, vom Wesen und Kern der Dinge, als erreichbar und als erreicht betrachtet. Wenn Thales sagt „alles ist Wasser“, so zuckt der Mensch empor aus dem wurmartigen Betasten und Herumkriechen der einzelnen Wissenschaften, er ahnt die letzte Lösung der Dinge und überwindet, durch diese Ahnung, die gemeine Befangenheit der niederen Erkenntnissgrade. Der Philosoph sucht den Gesammtklang der Welt in sich nachtönen zu lassen und ihn aus sich herauszustellen in Begriffen: während er beschaulich ist wie der bildende Künstler, mitleidend wie der Religiöse, nach Zwecken und Causalitäten spähend wie der wissenschaftliche Mensch, während er sich zum Makrokosmos aufschwellen fühlt, behält er dabei die Besonnenheit, sich, als den Wiederschein der Welt, kalt zu betrachten, jene Besonnenheit, die der dramatische Künstler besitzt,

wenn er sich in andre Leiber verwandelt, aus ihnen redet und doch diese Verwandlung nach aussen hin, in geschriebenen Versen zu projiciren weiss. Was hier der Vers für den Dichter ist, ist für den Philosophen das dialektische Denken: nach ihm greift er, um sich seine Verzauberung festzuhalten, um sie zu petrificiren. Und wie für den Dramatiker Wort und Vers nur das Stammeln in einer fremden Sprache sind, um in ihr zu sagen, was er lebte und schaute und was er direct nur durch die Gebärde und die Musik verkünden kann, so ist der Ausdruck jeder tiefen philosophischen Intuition durch Dialektik und wissenschaftliches Reflectiren zwar einerseits das einzige Mittel, um das Geschaute mitzutheilen, aber ein kümmerliches Mittel, ja im Grunde eine metaphorische, ganz und gar ungetreue Uebertragung in eine verschiedene Sphäre und Sprache. So schaute Thales die Einheit des Seienden: und wie er sich mittheilen wollte, redete er vom Wasser!

4

Während der allgemeine Typus des Philosophen an dem Bilde des Thales sich nur wie aus Nebeln heraushebt, spricht schon das Bild seines grossen Nachfolgers viel deutlicher zu uns. Anaximander aus Milet, der erste philosophische Schriftsteller der Alten, schreibt so, wie der typische Philosoph eben schreiben wird, so lange ihm noch nicht durch befremdende Anforderungen die Unbefangenheit und die Naivetät geraubt sind: in grossstilisirter Steinschrift, Satz für Satz Zeuge einer neuen Erleuchtung und Ausdruck des Verweilens in erhabenen Contemplationen. Der Gedanke und seine Form sind Meilensteine auf dem Pfade zu jener höchsten Weisheit. In solcher lapidarischen Eindringlichkeit sagt Anaximander einmal: „Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin

müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Nothwendigkeit; denn sie müssen Busse zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden, gemäss der Ordnung der Zeit". Räthselhafter Ausspruch eines wahren Pessimisten, Orakelaufschrift am Grenzsteine griechischer Philosophie, wie werden wir dich deuten?

Der einzige ernstgesinnte Sittenlehrer unseres Saeculum legt uns in den Parergis (Band II, Capitel 12, Nachträge zur Lehre vom Leiden der Welt, Anhang verwandter Stellen) eine ähnliche Betrachtung an's Herz. „Der rechte Maassstab zur Beurtheilung eines jeden Menschen ist, dass er eigentlich ein Wesen sei, welches gar nicht existiren sollte, sondern sein Dasein abbüsst durch vielgestaltetes Leiden und Tod: was kann man von einem solchen erwarten? Sind wir denn nicht alle zum Tode verurtheilte Sünder? Wir büssen unsere Geburt erstlich durch das Leben und zweitens durch das Sterben ab." Wer diese Lehre aus der Physiognomie unseres allgemeinen Menschenlooses herausliest und die schlechte Grundbeschaffenheit eines jeden Menschenlebens schon darin erkennt, dass keines verträgt aufmerksam und in nächster Nähe betrachtet zu werden, — obschon unsere an die biographische Seuche gewöhnte Zeit anders und stattlicher über die Würde des Menschen zu denken scheint —; wer, wie Schopenhauer, auf den „Höhen der indischen Lüfte" das heilige Wort von dem moralischen Werthe des Daseins gehört hat, der wird schwer davon abzuhalten sein, eine höchst anthropomorphische Metapher zu machen und jene schwermüthige Lehre aus der Beschränkung auf das Menschenleben herauszuziehen und sie auf den allgemeinen Charakter alles Daseins, durch Uebertragung, anzuwenden. Es mag nicht logisch sein, ist aber jedenfalls recht menschlich, und überdies recht im Stile des früher geschilderten philosophischen Springens, jetzt mit Anaximander alles Werden

wie eine strafwürdige Emancipation vom ewigen Sein anzusehn, als ein Unrecht, das mit dem Untergange zu büssen ist. Alles, was einmal geworden ist, vergeht auch wieder, ob wir nun dabei an das Menschenleben oder an das Wasser oder an Warm und Kalt denken: überall, wo bestimmte Eigenschaften wahrzunehmen sind, dürfen wir auf den Untergang dieser Eigenschaften, nach einem ungeheuren Erfahrungs-Beweis, prophezeien. Nie kann also ein Wesen, das bestimmte Eigenschaften besitzt und aus ihnen besteht, Ursprung und Princip der Dinge sein; das wahrhaft Seiende, schloss Anaximander, kann keine bestimmten Eigenschaften besitzen, sonst würde es, wie alle andern Dinge, entstanden sein und zu Grunde gehn müssen. Damit das Werden nicht aufhört, muss das Urwesen unbestimmt sein. Die Unsterblichkeit und Ewigkeit des Urwesens liegt nicht in einer Unendlichkeit und Unausschöpfbarkeit — wie gemeinhin die Erklärer des Anaximander annehmen —, sondern darin, dass es der bestimmten, zum Untergange führenden Qualitäten bar ist: weshalb es auch seinen Namen, als „das Unbestimmte" trägt. Das so benannte Urwesen ist über das Werden erhaben und verbürgt eben deshalb die Ewigkeit und den ungehemmten Verlauf des Werdens. Diese letzte Einheit in jenem „Unbestimmten", der Mutterschooss aller Dinge, kann freilich von dem Menschen nur negativ bezeichnet werden, als etwas, dem aus der vorhandenen Welt des Werdens kein Prädicat gegeben werden kann, und dürfte deshalb dem kantischen „Ding an sich" als ebenbürtig gelten.

Wer sich freilich mit anderen darüber herumstreiten kann, was das nun eigentlich für ein Urstoff gewesen sei, ob er etwa ein Mittelding zwischen Luft und Wasser oder vielleicht zwischen Luft und Feuer sei, hat unsern Philosophen gar nicht verstanden: was ebenfalls von jenen zu sagen ist, die

sich ernsthaft fragen, ob Anaximander sich seinen Urstoff als Mischung aller vorhandenen Stoffe gedacht habe. Vielmehr dorthin müssen wir den Blick richten, wo wir lernen können, dass Anaximander die Frage nach der Herkunft dieser Welt bereits nicht mehr rein physikalisch behandelte, hin nach jenem zuerst angeführten lapidarischen Satz. Wenn er vielmehr in der Vielheit der entstandenen Dinge eine Summe von abzubüssenden Ungerechtigkeiten schaute, so hat er das Knäuel des tiefsinnigsten ethischen Problems mit kühnem Griffe, als der erste Grieche, erhascht. Wie kann etwas vergehen, was ein Recht hat zu sein! Woher jenes rastlose Werden und Gebären, woher jener Ausdruck von schmerzhafter Verzerrung auf dem Angesichte der Natur, woher die nie endende Todtenklage in allen Reichen des Daseins? Aus dieser Welt des Unrechtes, des frechen Abfalls von der Ur-Einheit der Dinge flüchtet Anaximander in eine metaphysische Burg, aus der hinausgelehnt er jetzt den Blick weit umher rollen lässt, um endlich, nach nachdenklichem Schweigen, an alle Wesen die Frage zu richten: „Was ist euer Dasein werth? Und wenn es nichts werth ist, wozu seid ihr da? Durch eure Schuld, merke ich, weilt ihr in dieser Existenz. Mit dem Tode werdet ihr sie büssen müssen. Seht hin, wie eure Erde welkt; die Meere nehmen ab und trocknen aus, die Seemuschel auf dem Gebirge zeigt euch, wie weit sie schon vertrocknet sind; das Feuer zerstört eure Welt bereits jetzt, endlich wird sie in Dunst und Rauch aufgehn. Aber immer von neuem wieder wird eine solche Welt der Vergänglichkeit sich bauen: wer vermöchte euch vom Fluche des Werdens zu erlösen?“

Einem Manne, der solche Fragen stellt, dessen aufschwebendes Denken fortwährend die empirischen Stricke zerriss, um sofort den höchsten superlunarischen Aufschwung zu nehmen, mag nicht jede Art des Lebens willkommen gewesen sein.

Wir glauben es gerne der Ueberlieferung, dass er in besonders ehrwürdiger Kleidung einhergieng und einen wahrhaft tragischen Stolz in seinen Gebärden und Lebensgewohnheiten zeigte. Er lebte, wie er schrieb; er sprach so feierlich als er sich kleidete; er erhob die Hand und setzte den Fuss, als ob dieses Dasein eine Tragödie sei, in der er, als Held, mitzuspielen geboren sei. In alledem war er das grosse Vorbild des Empedokles. Seine Mitbürger erwählten ihn, eine auswandernde Kolonie anzuführen — vielleicht freuten sie sich ihn zugleich ehren und loswerden zu können. Auch sein Gedanke zog aus und gründete Kolonien: in Ephesus und in Elea wurde man ihn nicht los, und wenn man sich nicht entschliessen konnte, an der Stelle zu bleiben, wo er stand, so wusste man doch, dass man dorthin von ihm geführt worden sei, von wo man jetzt, ohne ihn, weiterzuschreiten sich anschickte.

Thales zeigt das Bedürfniss, das Reich der Vielheit zu simplificiren und zu einer blossen Entfaltung oder Verkleidung der *einen* allein vorhandenen Qualität, des Wassers, herabzusetzen. Ueber ihn geht Anaximander mit zwei Schritten hinaus. Er fragt sich einmal: „Wie ist doch, wenn es überhaupt eine ewige Einheit giebt, jene Vielheit möglich?“ und entnimmt die Antwort aus dem widerspruchsvollen, sich selbst aufzehrenden und verneinenden Charakter dieser Vielheit. Die Existenz derselben wird ihm zu einem moralischen Phänomen, sie ist nicht gerechtfertigt, sondern büsst sich fortwährend durch den Untergang ab. Aber dann fällt ihm die Frage ein: „Warum ist denn nicht schon längst alles Gewordne zu Grunde gegangen, da doch bereits eine ganze Ewigkeit von Zeit vorüber ist? Woher der immer erneute Strom des Werdens?“ Er weiss sich nur durch mystische Möglichkeiten vor dieser Frage zu retten: das ewige Werden kann seinen Ursprung nur im ewigen Sein haben, die Be-

dingungen zu dem Abfall von jenem Sein zu einem Werden in Ungerechtigkeit sind immer die gleichen, die Constellation der Dinge ist nun einmal so beschaffen, dass kein Ende für jenes Heraustreten des Einzelwesens aus dem Schooss des „Unbestimmten" abzusehen ist. Hierbei blieb Anaximander: das heisst er blieb in den tiefen Schatten, die wie riesenhafte Gespenster auf dem Gebirge einer solchen Weltbetrachtung lagen. Je mehr man dem Probleme sich nahen wollte, wie überhaupt aus dem Unbestimmten je das Bestimmte, aus dem Ewigen das Zeitliche, aus dem Gerechten die Ungerechtigkeit, durch Abfall entstehen könne, um so grösser wurde die Nacht.

5

Mitten auf diese mystische Nacht, in die Anaximander's Problem vom Werden gehüllt war, trat Heraklit aus Ephesus zu und erleuchtete sie durch einen göttlichen Blitzschlag. „Das Werden schaue ich an, ruft er, und niemand hat so aufmerksam diesem ewigen Wellenschlage und Rhythmus der Dinge zugesehen. Und was schaute ich? Gesetzmässigkeiten, unfehlbare Sicherheiten, immer gleiche Bahnen des Rechtes, hinter allen Ueberschreitungen der Gesetze richtende Erinnyen, die ganze Welt das Schauspiel einer waltenden Gerechtigkeit und dämonisch allgegenwärtiger, ihrem Dienste untergebener Naturkräfte. Nicht die Bestrafung des Gewordenen schaute ich, sondern die Rechtfertigung des Werdens. Wann hat sich der Frevel, der Abfall in unverbrüchlichen Formen, in heilig geachteten Gesetzen offenbart? Wo die Ungerechtigkeit waltet, da ist Willkür, Unordnung, Regellosigkeit, Widerspruch; wo aber das Gesetz und die Tochter des Zeus, die Dike, allein regiert, wie in dieser Welt, wie sollte da die Sphäre der Schuld, der Busse, der

Verurtheilung und gleichsam die Richtstätte aller Verdammten sein?“

Aus dieser Intuition entnahm Heraklit zwei zusammenhängende Verneinungen, die erst durch die Vergleichung mit den Lehrsätzen seines Vorgängers in das helle Licht gerückt werden. Einmal leugnete er die Zweiheit ganz diverser Welten, zu deren Annahme Anaximander gedrängt worden war; er schied nicht mehr eine physische Welt von einer metaphysischen, ein Reich der bestimmten Qualitäten von einem Reich der undefinirbaren Unbestimmtheit ab. Jetzt, nach diesem ersten Schritte, konnte er auch nicht mehr von einer weit grösseren Kühnheit des Verneinens zurückgehalten werden: er leugnete überhaupt das Sein. Denn diese eine Welt, die er übrig behielt — umschirmt von ewigen ungeschriebenen Gesetzen, auf- und niederfluthend im ehernen Schlage des Rhythmus —, zeigt nirgends ein Verharren, eine Unzerstörbarkeit, ein Bollwerk im Strome. Lauter als Anaximander rief Heraklit es aus: „Ich sehe nichts als Werden. Lasst euch nicht täuschen! In eurem kurzen Blick liegt es, nicht im Wesen der Dinge, wenn ihr irgendwo festes Land im Meere des Werdens und Vergehens zu sehen glaubt. Ihr gebraucht Namen der Dinge, als ob sie eine starre Dauer hätten: aber selbst der Strom, in den ihr zum zweiten Male steigt, ist nicht derselbe als bei dem ersten Male.“

Heraklit hat als sein königliches Besitzthum die höchste Kraft der intuitiven Vorstellung; während er gegen die andre Vorstellungsart, die in Begriffen und logischen Combinationen vollzogen wird, also gegen die Vernunft, sich kühl, unempfindlich, ja feindlich zeigt und ein Vergnügen zu empfinden scheint, wenn er ihr mit einer intuitiv gewonnenen Wahrheit widersprechen kann: und dies thut er in Sätzen wie „Alles hat jederzeit das Entgegengesetzte an sich“ so un-

gescheut, dass Aristoteles ihn des höchsten Verbrechens vor dem Tribunale der Vernunft zeiht, gegen den Satz vom Widerspruch gesündigt zu haben. Die intuitive Vorstellung aber umfasst zweierlei: einmal die gegenwärtige, in allen Erfahrungen an uns heran sich drängende bunte und wechselnde Welt, sodann die Bedingungen, durch die jede Erfahrung von dieser Welt erst möglich wird, Zeit und Raum. Denn diese können, wenn sie auch ohne bestimmten Inhalt sind, unabhängig von jeder Erfahrung und rein an sich intuitiv percipirt, also angeschaut werden. Wenn nun Heraklit in dieser Weise die Zeit, losgelöst von allen Erfahrungen betrachtet, so hatte er an ihr das belehrendste Monogramm alles dessen, was überhaupt unter das Bereich der intuitiven Vorstellung fällt. So wie er die Zeit erkannte, erkannte sie zum Beispiel auch Schopenhauer, als welcher von ihr wiederholt aussagt: dass in ihr jeder Augenblick nur ist, sofern er den vorhergehenden, seinen Vater, vertilgt hat, um selbst ebenso schnell wieder vertilgt zu werden; dass Vergangenheit und Zukunft so nichtig als irgend ein Traum sind, Gegenwart aber nur die ausdehnungs- und bestandlose Grenze zwischen beiden sei; dass aber, wie die Zeit, so der Raum, und wie dieser, so auch alles, was in ihm und der Zeit zugleich ist, nur ein relatives Dasein hat, nur durch und für ein anderes, ihm Gleichartiges, d. h. wieder nur ebenso Bestehendes, sei. Dies ist eine Wahrheit von der höchsten unmittelbaren, jedermann zugänglichen Anschaulichkeit und eben darum begrifflich und vernünftig sehr schwer zu erreichen. Wer sie vor Augen hat, muss aber auch sofort zu der heraklitischen Consequenz weitergehen und sagen, dass das ganze Wesen der Wirklichkeit eben nur Wirken ist und dass es für sie keine andere Art Sein giebt; wie dies ebenfalls Schopenhauer dargestellt hat (Welt als Wille und Vorstellung Band I, erstes Buch § 4): „Nur

als wirkend füllt sie den Raum, füllt sie die Zeit: ihre Einwirkung auf das unmittelbare Object bedingt die Anschauung, in der sie allein existirt: die Folge der Einwirkung jedes andern materiellen Objects auf ein anderes wird nur erkannt, sofern das letztere jetzt anders als zuvor auf das unmittelbare Object einwirkt, besteht nur darin. Ursache und Wirkung ist also das ganze Wesen der Materie: ihr Sein ist ihr Wirken. Höchst treffend ist deshalb im Deutschen der Inbegriff alles Materiellen *Wirklichkeit* genannt, welches Wort viel bezeichnender ist als Realität. Das, worauf sie wirkt, ist allemal wieder Materie: ihr ganzes Sein und Wesen besteht also nur in der gesetzmässigen Veränderung, die *ein* Theil derselben im anderen hervorbringt, ist folglich gänzlich relativ, nach einer nur innerhalb ihrer Grenzen geltenden Relation, also eben wie die Zeit, eben wie der Raum."

Das ewige und alleinige Werden, die gänzliche Unbeständigkeit alles Wirklichen, das fortwährend nur wirkt und wird und nicht ist, wie dies Heraklit lehrt, ist eine furchtbare und betäubende Vorstellung und in ihrem Einflusse am nächsten der Empfindung verwandt, mit der jemand, bei einem Erdbeben, das Zutrauen zu der festgegründeten Erde verliert. Es gehörte eine erstaunliche Kraft dazu, diese Wirkung in das Entgegengesetzte, in das Erhabne und das beglückte Erstaunen zu übertragen. Dies erreichte Heraklit durch eine Beobachtung über den eigentlichen Hergang jedes Werdens und Vergehens, welchen er unter der Form der Polarität begriff, als das Auseinandertreten einer Kraft in zwei qualitativ verschiedne, entgegengesetzte und zur Wiedervereinigung strebende Thätigkeiten. Fortwährend entzweit sich eine Qualität mit sich selbst und scheidet sich in ihre Gegensätze: fortwährend streben diese Gegensätze wieder zu einander hin. Das Volk meint zwar, etwas Starres, Fertiges, Beharrendes zu erkennen; in Wahrheit ist in jedem

Augenblick Licht und Dunkel, Bitter und Süss bei einander und an einander geheftet, wie zwei Ringende, von denen bald der eine bald der andre die Obmacht bekommt. Der Honig ist, nach Heraklit, zugleich bitter und süss, und die Welt selbst ist ein Mischkrug, der beständig umgerührt werden muss. Aus dem Krieg des Entgegengesetzten entsteht alles Werden: die bestimmten als andauernd uns erscheinenden Qualitäten drücken nur das momentane Übergewicht des einen Kämpfers aus, aber der Krieg ist damit nicht zu Ende, das Ringen dauert in Ewigkeit fort. Alles geschieht gemäss diesem Streite, und gerade dieser Streit offenbart die ewige Gerechtigkeit. Es ist eine wundervolle, aus dem reinsten Borne des Hellenischen geschöpfte Vorstellung, welche den Streit als das fortwährende Walten einer einheitlichen, strengen, an ewige Gesetze gebundenen Gerechtigkeit betrachtet. Nur ein Grieche war im Stande, diese Vorstellung als Fundament einer Kosmodicee zu finden; es ist die gute Eris Hesiod's, zum Weltprincip verklärt, es ist der Wettkampfgedanke der einzelnen Griechen und des griechischen Staates, aus den Gymnasien und Palästren, aus den künstlerischen Agonen, aus dem Ringen der politischen Parteien und der Städte mit einander in's allgemeinste übertragen, so dass jetzt das Räderwerk des Kosmos in ihm sich dreht. Wie jeder Grieche kämpft, als ob er allein im Recht sei, und ein unendlich sicheres Maass des richterlichen Urtheils in jedem Augenblick bestimmt, wohin der Sieg sich neigt, so ringen die Qualitäten mit einander, nach unverbrüchlichen, dem Kampfe immanenten Gesetzen und Maassen. Die Dinge selbst, an deren Feststehen und Standhalten der enge Menschen- und Thierkopf glaubt, haben gar keine eigentliche Existenz, sie sind das Erblitzen und der Funkenschlag gezückter Schwerter, sie sind das Aufglänzen des Siegs, im Kampfe der entgegengesetzten Qualitäten.

Jenen Kampf, der allem Werden eigenthümlich ist, jenen ewigen Wechsel des Sieges schildert wiederum Schopenhauer (Welt als Wille und Vorstellung Band I, zweites Buch § 27): „Beständig muss die beharrende Materie die Form wechseln, indem, am Leitfaden der Causalität, mechanische, physische, chemische, organische Erscheinungen, sich gierig zum Hervortreten drängend, einander die Materie entreissen, da jede ihre Idee offenbaren will. Durch die gesammte Natur lässt sich dieser Streit verfolgen, ja, sie besteht eben wieder nur durch ihn." Die folgenden Seiten geben die merkwürdigsten Illustrationen dieses Streites: nur dass der Grundton dieser Schilderungen immer ein andrer bleibt als bei Heraklit, sofern der Kampf für Schopenhauer ein Beweis von der Selbst-Entzweiung des Willens zum Leben, ein An-sich-selber-Zehren dieses finstren dumpfen Triebes ist, als ein durchweg entsetzliches, keineswegs beglückendes Phänomen. Der Tummelplatz und der Gegenstand dieses Kampfes ist die Materie, welche die Naturkräfte wechselseitig einander zu entreissen suchen, wie auch Raum und Zeit, deren Vereinigung durch die Causalität eben die Materie ist.

6

Während die Imagination Heraklit's das rastlos bewegte Weltall, die „Wirklichkeit", mit dem Auge des beglückten Zuschauers maass, der zahllose Paare, im freudigen Kampfspiele, unter der Obhut strenger Kampfrichter ringen sieht, überkam ihn eine noch höhere Ahnung; er konnte die ringenden Paare und die Richter nicht mehr getrennt von einander betrachten, die Richter selbst schienen zu kämpfen, die Kämpfer selbst schienen sich zu richten — ja, da er im Grunde nur die ewig waltende eine Gerechtigkeit wahrnahm, so wagte er auszurufen: „Der Streit des Vielen selbst

ist die reine Gerechtigkeit! Und überhaupt: das Eine ist das Viele. Denn was sind alle jene Qualitäten dem Wesen nach? Sind sie unsterbliche Götter? Sind sie getrennte, von Anfang und ohne Ende für sich wirkende Wesen? Und wenn die Welt, die wir sehen, nur Werden und Vergehn, aber kein Beharren kennt, sollten vielleicht gar jene Qualitäten eine anders geartete metaphysische Welt constituiren, zwar keine Welt der Einheit, wie sie Anaximander hinter dem flatternden Schleier der Vielheit suchte, aber eine Welt ewiger und wesenhafter Vielheiten? — Ist Heraklit, auf einem Umwege, vielleicht doch wieder in die doppelte Weltordnung, so heftig er sie verneinte, hineingerathen, mit einem Olymp zahlreicher unsterblicher Götter und Dämonen — nämlich *vieler* Realitäten — und mit einer Menschenwelt, die nur das Staubgewölk des olympischen Kampfes und das Aufglänzen göttlicher Speere — das heisst nur ein Werden — sieht? Anaximander hatte sich gerade vor den bestimmten Qualitäten in den Schooss des metaphysischen „Unbestimmten" geflüchtet; weil diese wurden und vergiengen, hatte er ihnen das wahre und kernhafte Dasein abgesprochen; sollte es jetzt aber nicht scheinen, als ob das Werden nur das Sichtbarwerden eines Kampfes ewiger Qualitäten ist? Sollte es nicht auf die eigenthümliche Schwäche der menschlichen Erkenntniss zurückgehn, wenn wir vom Werden reden — während es im Wesen der Dinge vielleicht gar kein Werden giebt, sondern nur ein Nebeneinander vieler wahrer ungewordner unzerstörbarer Realitäten?

Dies sind unheraklitische Auswege und Irrpfade: er ruft noch einmal: „Das Eine ist das Viele." Die vielen wahrnehmbaren Qualitäten sind weder ewige Wesenheiten, noch Phantasmata unsrer Sinne (als jene denkt sie sich später Anaxagoras, als diese Parmenides), sie sind weder starres selbstherrliches Sein, noch flüchtiger in Menschenköpfen

wandelnder Schein. Die dritte, für Heraklit allein zurückbleibende Möglichkeit wird niemand mit dialektischem Spürsinn und gleichsam rechnend errathen können: denn was er hier erfand, ist eine Seltenheit, selbst im Bereiche mystischer Unglaublichkeiten und unerwarteter kosmischer Metaphern. — Die Welt ist das *Spiel* des Zeus, oder physikalischer ausgedrückt, des Feuers mit sich selbst, das Eine ist nur in diesem Sinne zugleich das Viele. —

Um zunächst die Einführung des Feuers als einer weltbildenden Kraft zu erläutern, erinnere ich daran, in welcher Weise Anaximander die Theorie vom Wasser als dem Ursprung der Dinge weitergebildet hatte. Im wesentlichen darin Thales Vertrauen schenkend und seine Beobachtungen stärkend und vermehrend, war Anaximander doch nicht zu überzeugen, dass es vor dem Wasser und gleichsam hinter dem Wasser keine weitere Qualitätsstufe gäbe: sondern aus Warm und Kalt schien ihm das Feuchte selbst sich zu bilden, und Warm und Kalt sollten daher die Vorstufen des Wassers, die noch ursprünglicheren Qualitäten sein. Mit ihrer Ausscheidung aus dem Ursein des „Unbestimmten" beginnt das Werden. Heraklit, der als Physiker sich der Bedeutung Anaximander's unterordnete, deutet sich dieses anaximandrische Warme um als den Hauch, den warmen Athem, die trocknen Dünste, kurz als das Feurige: von diesem Feuer sagt er nun dasselbe aus, was Thales und Anaximander vom Wasser ausgesagt hatten, es durchlaufe in zahllosen Verwandlungen die Bahn des Werdens, vor allem in den drei Hauptzuständen, als Warmes, Feuchtes, Festes. Denn das Wasser geht theils im Niedersteigen zur Erde, im Aufsteigen zum Feuer über: oder wie sich Heraklit genauer ausgedrückt zu haben scheint: aus dem Meere steigen nur die reinen Dünste auf, welche dem himmlischen Feuer der Gestirne zur Nahrung dienen, aus der Erde nur die dunklen, nebeligen, aus denen

das Feuchte seine Nahrung zieht. Die reinen Dünste sind der Uebergang des Meeres zum Feuer, die unreinen der Uebergang der Erde zum Wasser. So laufen fortwährend die beiden Verwandlungsbahnen des Feuers, aufwärts und abwärts, hin und zurück, nebeneinander her, vom Feuer zum Wasser, von da zur Erde, von der Erde wieder zurück zum Wasser, vom Wasser zum Feuer. Während Heraklit in den wichtigsten dieser Vorstellungen, zum Beispiel darin, dass das Feuer durch die Ausdünstungen unterhalten wird, oder darin, dass aus dem Wasser theils Erde, theils Feuer sich absondert, Anhänger des Anaximander ist, so ist er darin selbständig und im Widerspruch mit jenem, dass er das Kalte aus dem physikalischen Process ausschliesst, während Anaximander es als gleichberechtigt neben das Warme gestellt hatte, um aus beiden das Feuchte entstehen zu lassen. Dies zu thun war freilich für Heraklit eine Nothwendigkeit: denn wenn alles Feuer sein soll, so kann, bei allen Möglichkeiten seiner Umwandlung, es doch nichts geben, was sein absoluter Gegensatz wäre; er wird also das, was man das Kalte nennt, nur als Grad des Warmen gedeutet haben und konnte diese Deutung ohne Schwierigkeiten rechtfertigen. Viel wichtiger aber als diese Abweichung von der Lehre Anaximander's ist eine weitere Uebereinstimmung: er glaubt wie jener an einen periodisch sich wiederholenden Weltuntergang und an ein immer erneutes Hervorsteigen einer andern Welt aus dem alles vernichtenden Weltbrande. Die Periode, in der die Welt jenem Weltbrande und der Auflösung in das reine Feuer entgegeneilt, wird von ihm höchst auffallender Weise als ein Begehren und Bedürfen charakterisirt, das volle Verschlungensein im Feuer als die Sattheit; und es bleibt uns die Frage übrig, wie er den neuen erwachenden Trieb der Weltbildung, das Sich-Ausgiessen in die Formen der Vielheit, verstanden und benannt hat.

Das griechische Sprüchwort scheint uns mit dem Gedanken zu Hülfe zu kommen, dass „Sattheit den Frevel (die Hybris) gebiert“; und in der That kann man sich einen Augenblick fragen, ob Heraklit vielleicht jene Rückkehr zur Vielheit aus der Hybris hergeleitet hat. Man nehme diesen Gedanken einmal ernst: in seiner Beleuchtung verwandelt sich, vor unseren Blicken, das Gesicht Heraklit's, das stolze Leuchten seiner Augen erlischt, ein faltiger Zug schmerzlicher Entsagung, der Ohnmacht prägt sich aus, es scheint dass wir wissen, warum das spätere Alterthum ihn den „weinenden Philosophen“ nannte. Ist jetzt nicht der ganze Weltprocess ein Bestrafungsact der Hybris? Die Vielheit das Resultat eines Frevels? Die Verwandlung des Reinen in das Unreine Folge der Ungerechtigkeit? Wird jetzt nicht die Schuld in den Kern der Dinge verlegt, und somit zwar die Welt des Werdens und der Individuen von ihr entlastet, aber zugleich ihre Folgen zu tragen immer von neuem wieder verurtheilt?

7

Jenes gefährliche Wort, Hybris, ist in der That der Prüfstein für jeden Herakliteer; hier mag er zeigen, ob er seinen Meister verstanden oder verkannt hat. Giebt es Schuld Ungerechtigkeit Widerspruch Leid in dieser Welt?

Ja, ruft Heraklit, aber nur für den beschränkten Menschen, der auseinander und nicht zusammen schaut, nicht für den contuitiven Gott; für ihn läuft alles Widerstrebende in eine Harmonie zusammen, unsichtbar zwar für das gewöhnliche Menschenauge, doch dem verständlich, der, wie Heraklit, dem beschaulichen Gotte ähnlich ist. Vor seinem Feuerblick bleibt kein Tropfen von Ungerechtigkeit in der um ihn ausgegossnen Welt zurück; und selbst jener cardinale Anstoss, wie das reine Feuer in so unreine Formen einziehen

könne, wird von ihm durch ein erhabnes Gleichniss überwunden. Ein Werden und Vergehen, ein Bauen und Zerstören, ohne jede moralische Zurechnung, in ewig gleicher Unschuld, hat in dieser Welt allein das Spiel des Künstlers und des Kindes. Und so, wie das Kind und der Künstler spielt, spielt das ewig lebendige Feuer, baut auf und zerstört, in Unschuld — und dieses Spiel spielt der Aeon mit sich. Sich verwandelnd in Wasser und Erde, thürmt er wie ein Kind Sandhaufen am Meere, thürmt auf und zertrümmert; von Zeit zu Zeit fängt er das Spiel von neuem an. Ein Augenblick der Sättigung: dann ergreift ihn von neuem das Bedürfniss, wie den Künstler zum Schaffen das Bedürfniss zwingt. Nicht Frevelmuth, sondern der immer neu erwachende Spieltrieb ruft andre Welten in's Leben. Das Kind wirft einmal das Spielzeug weg: bald aber fängt es wieder an, in unschuldiger Laune. Sobald es aber baut, knüpft fügt und formt es gesetzmässig und nach inneren Ordnungen.

So schaut nur der ästhetische Mensch die Welt an, der an dem Künstler und an dem Entstehen des Kunstwerks erfahren hat, wie der Streit der Vielheit doch in sich Gesetz und Recht tragen kann, wie der Künstler beschaulich über und wirkend in dem Kunstwerk steht, wie Nothwendigkeit und Spiel, Widerstreit und Harmonie sich zur Zeugung des Kunstwerkes paaren müssen.

Wer wird nun von einer solchen Philosophie noch eine Ethik, mit den nöthigen Imperativen „Du sollst" verlangen oder gar einen solchen Mangel dem Heraklit zum Vorwurf machen! Der Mensch ist bis in seine letzte Faser hinein Nothwendigkeit und ganz und gar „unfrei", — wenn man unter Freiheit den närrischen Anspruch, seine essentia nach Willkür wie ein Kleid wechseln zu können, versteht, einen Anspruch, den jede ernste Philosophie bisher mit dem ge-

bührenden Hohne zurückgewiesen hat. Dass so wenig Menschen mit Bewusstsein in dem Logos und in Gemässheit des alles überschauenden Künstlerauges leben, das rührt daher, dass ihre Seelen nass sind und dass des Menschen Augen und Ohren, überhaupt ihr Intellect ein schlechter Zeuge ist, wenn „feuchter Schlamm ihre Seelen einnimmt". Warum das so ist, wird nicht gefragt, ebenso wenig, warum Feuer zu Wasser und Erde wird. Heraklit hat ja keinen Grund, nachweisen zu *müssen* (wie ihn Leibniz hatte), dass diese Welt sogar die allerbeste sei, es genügt ihm, dass sie das schöne unschuldige Spiel des Aeon ist. Der Mensch gilt ihm sogar im allgemeinen als ein unvernünftiges Wesen: womit nicht streitet, dass sich in allem seinem Wesen das Gesetz der allwaltenden Vernunft erfüllt. Er nimmt gar nicht eine besonders bevorzugte Stellung in der Natur ein, deren höchste Erscheinung das Feuer, zum Beispiel als Gestirn, ist, aber nicht der einfältige Mensch. Hat dieser am Feuer einen Antheil durch die Nothwendigkeit erhalten, so ist er etwas vernünftiger; soweit er aus Wasser und Erde besteht, steht es schlimm mit seiner Vernunft. Eine Verpflichtung, dass er den Logos erkennen müsse, weil er Mensch sei, existirt nicht. Warum giebt es aber Wasser, warum giebt es Erde? Dies ist für Heraklit ein viel ernsteres Problem, als zu fragen, warum die Menschen so dumm und schlecht seien. In dem höchsten und in dem verkehrtesten Menschen offenbart sich die gleiche immanente Gesetzmässigkeit und Gerechtigkeit. Wenn man aber Heraklit die Frage vorrücken wollte: warum ist das Feuer nicht immer Feuer, warum ist es jetzt Wasser, jetzt Erde?, so würde er eben nur antworten „es ist ein Spiel, nehmt's nicht zu pathetisch, und vor allem nicht moralisch!" Heraklit beschreibt nur die vorhandne Welt und hat an ihr das beschauliche Wohlgefallen, mit dem der Künstler auf sein werdendes Werk

schaut. Düster, schwermüthig, thränenreich finster schwarzgallig, pessimistisch und überhaupt hassenswürdig finden ihn nur die, welche mit seiner Naturbeschreibung des Menschen nicht zufrieden zu sein Ursache haben. Diese aber würde er, sammt ihren Antipathien und Sympathien, ihrem Hass und ihrer Liebe, für gleichgültig halten uhd ihnen etwa mit solchen Belehrungen dienen „die Hunde bellen jeden an, den sie nicht kennen“ oder „dem Esel ist Spreu lieber als Gold“.

Von solchen Unzufriednen rühren auch die zahlreichen Klagen über die Dunkelheit des heraklitischen Stils her: wahrscheinlich hat nie ein Mensch heller und leuchtender geschrieben. Freilich sehr kurz, und deshalb allerdings für die lesenden Schnellläufer dunkel. Wie aber ein Philosoph undeutlich, mit Absicht, schreiben sollte — was man Heraklit nachzusagen pflegt — ist völlig unerklärlich: falls er nicht Grund hat, Gedanken zu verbergen, oder Schelm genug ist, seine Gedankenlosigkeit unter Worten zu verstecken. Muss man doch sogar, wie Schopenhauer sagt, in Angelegenheiten des gewöhnlichen praktischen Lebens sorgfältig, durch Deutlichkeit, möglichen Missverständnissen vorbeugen; wie denn sollte man im schwierigsten, abstrusesten, kaum erreichbaren Gegenstande des Denkens, den Aufgaben der Philosophie, sich unbestimmt, ja räthselhaft ausdrücken dürfen? Was aber die Kürze anbetrifft, so giebt Jean Paul eine gute Lehre. „Im ganzen ist es recht, wenn alles Grosse — von vielem Sinn für einen seltnen Sinn — nur kurz und (daher) dunkel ausgesprochen wird, damit der kahle Geist es lieber für Unsinn erkläre, als in seinen Leersinn übersetze. Denn die gemeinen Geister haben eine hässliche Geschicklichkeit, im tiefsten und reichsten Spruch nichts zu sehen als ihre eigne alltägliche Meinung“. Uebrigens und trotzdem ist Heraklit den „kahlen Geistern“

nicht entgangen; bereits die Stoiker haben ihn in's Flache umgedeutet und seine ästhetische Grundperception vom Spiel der Welt zu der gemeinen Rücksicht auf Zweckmässigkeiten der Welt und zwar für die Vortheile der Menschen herabgezogen: so dass aus seiner Physik, in jenen Köpfen, ein cruder Optimismus, mit der fortwährenden Aufforderung an Hinz und Kunz zum plaudite amici geworden ist.

8

Heraklit war stolz: und wenn es bei einem Philosophen zum Stolz kommt, dann giebt es einen grossen Stolz. Sein Wirken weist ihn nie auf ein „Publicum", auf den Beifall der Massen und den zujauchzenden Chorus der Zeitgenossen hin. Einsam die Strasse zu ziehn gehört zum Wesen des Philosophen. Seine Begabung ist die seltenste, in einem gewissen Sinne unnatürlichste, dabei selbst gegen die gleichartigen Begabungen ausschliessend und feindselig. Die Mauer seiner Selbstgenügsamkeit muss von Diamant sein, wenn sie nicht zerstört und zerbrochen werden soll, denn alles ist gegen ihn in Bewegung. Seine Reise zur Unsterblichkeit ist beschwerlicher und behinderter als jede andre; und doch kann niemand sicherer glauben als gerade der Philosoph, auf ihr zum Ziele zu kommen — weil er gar nicht weiss, wo er stehen soll, wenn nicht auf den weit ausgebreiteten Fittigen aller Zeiten; denn die Nichtachtung des Gegenwärtigen und Augenblicklichen liegt im Wesen der grossen philosophischen Natur. Er hat die Wahrheit: mag das Rad der Zeit rollen, wohin es will, nie wird es der Wahrheit entfliehen können. Es ist wichtig, von solchen Menschen zu erfahren, dass sie einmal gelebt haben. Nie würde man sich zum Beispiel den Stolz des Heraklit, als eine müssige Möglichkeit, imaginiren können. An sich scheint jedes

Streben nach Erkenntniss, seinem Wesen nach, ewig unbefriedigt und unbefriedigend. Deshalb wird niemand, wenn er nicht durch die Historie belehrt ist, an eine so königliche Selbstachtung und Ueberzeugtheit, der einzige beglückte Freier der Wahrheit zu sein, glauben mögen. Solche Menschen leben in ihrem eignen Sonnensystem; darin muss man sie aufsuchen. Auch ein Pythagoras, ein Empedokles behandelten sich selbst mit einer übermenschlichen Schätzung, ja mit fast religiöser Scheu; aber das Band des Mitleidens, an die grosse Ueberzeugung von der Seelenwanderung und der Einheit alles Lebendigen geknüpft, führte sie wieder zu den anderen Menschen, zu deren Heil und Errettung, hin. Von dem Gefühl der Einsamkeit aber, das den ephesischen Einsiedler des Artemis-Tempels durchdrang, kann man nur in der wildesten Gebirgsöde erstarrend etwas ahnen. Kein übermächtiges Gefühl mitleidiger Erregungen, kein Begehren, helfen heilen und retten zu wollen, strömt von ihm aus. Er ist ein Gestirn ohne Atmosphäre. Sein Auge, lodernd nach innen gerichtet, blickt erstorben und eisig, wie zum Scheine nur, nach aussen. Rings um ihn, unmittelbar an die Feste seines Stolzes, schlagen die Wellen des Wahns und der Verkehrtheit: mit Ekel wendet er sich davon ab. Aber auch die Menschen mit fühlender Brust weichen einer solchen wie aus Erz gegossnen Larve aus; in einem abgelegnen Heiligthum, unter Götterbildern, neben kalter, ruhig-erhabener Architektur mag so ein Wesen begreiflicher erscheinen. Unter Menschen war Heraklit, als Mensch, unglaublich; und wenn er wohl gesehen wurde, wie er auf das Spiel lärmender Kinder Acht gab, so hat er jedenfalls dabei bedacht, was nie ein Mensch bei solcher Gelegenheit bedacht hat: das Spiel des grossen Weltenkindes Zeus. Er brauchte die Menschen nicht, auch nicht für seine Erkenntnisse; an allem, was man etwa von ihnen erfragen konnte und was die

anderen Weisen vor ihm zu erfragen bemüht gewesen waren, lag ihm nicht. Er sprach mit Geringschätzung von solchen fragenden, sammelnden, kurz „historischen" Menschen. „Mich selbst suchte und erforschte ich", sagte er von sich, mit einem Worte, durch das man das Erforschen eines Orakels bezeichnet: als ob er der wahre Erfüller und Vollender der delphischen Satzung „Erkenne dich selbst" sei und niemand sonst.

Was er aber aus diesem Orakel heraushörte, das hielt er für unsterbliche und ewig deutenswerthe Weisheit, von unbegrenzter Wirkung in die Ferne, nach dem Vorbild der prophetischen Reden der Sibylle. Es ist genug für die späteste Menschheit: mag sie es nur wie Orakelsprüche sich deuten lassen, was er wie der delphische Gott „weder aussagt, noch verbirgt". Ob es gleich von ihm „ohne Lächeln, Putz und Salbenduft", vielmehr wie mit „schäumendem Munde" verkündet wird, es *muss* zu den tausenden Jahren der Zukunft dringen. Denn die Welt braucht ewig die Wahrheit, also braucht sie ewig Heraklit: obschon er ihrer nicht bedarf. Was geht *ihn* sein Ruhm an? Der Ruhm bei „immer fort fliessenden Sterblichen"! wie er höhnisch ausruft. Sein Ruhm geht die Menschen etwas an, nicht ihn, die Unsterblichkeit der Menschheit braucht ihn, nicht er die Unsterblichkeit des Menschen Heraklit. Das, was er schaute, die *Lehre vom Gesetz im Werden und vom Spiel in der Nothwendigkeit,* muss von jetzt ab ewig geschaut werden: er hat von diesem grössten Schauspiel den Vorhang aufgezogen.

9

Während in jedem Worte Heraklit's der Stolz und die Majestät der Wahrheit, aber der in Intuitionen erfassten, nicht der an der Strickleiter der Logik erkletterten Wahr-

heit, sich ausspricht, während er in sibyllenhafter Verzückung schaut, aber nicht späht, erkennt, aber nicht rechnet: ist ihm in seinem Zeitgenossen Parmenides ein Gegenbild an die Seite gestellt, ebenfalls mit dem Typus eines Propheten der Wahrheit, aber gleichsam aus Eis und nicht aus Feuer geformt und kaltes stechendes Licht um sich ausgiessend.

Parmenides hat, wahrscheinlich erst in seinem höheren Alter, einmal einen Moment der allerreinsten, durch jede Wirklichkeit ungetrübten und völlig blutlosen Abstraction gehabt; dieser Moment — ungriechisch wie kein andrer in den zwei Jahrhunderten des tragischen Zeitalters —, dessen Erzeugniss die Lehre vom Sein ist, wurde für sein eigenes Leben zum Grenzstein, der es in zwei Perioden trennte: zugleich aber zertheilt derselbe Moment das vorsokratische Denken in zwei Hälften, deren erste die anaximandrische, deren zweite geradezu die parmenideische genannt werden mag. Die erste ältere Periode im eignen Philosophiren des Parmenides trägt ebenfalls noch die Signatur Anaximander's; sie brachte ein durchgeführtes philosophisch-physikalisches System, als Antwort auf die Fragen Anaximander's, hervor. Als ihn später jener eisige Abstractions-Schauder erfasste und der einfachste vom Sein und Nichtsein redende Satz von ihm hingestellt wurde, da war unter den vielen, durch ihn der Vernichtung zugeworfnen älteren Lehren auch sein eignes System. Doch scheint er nicht alle väterliche Pietät gegen das kräftige und wohlgestaltete Kind seiner Jugend verloren zu haben und er half sich deshalb zu sagen: „Zwar giebt es nur einen richtigen Weg; wenn man aber einmal auf einen andern sich begeben will, so ist meine ältere Ansicht, ihrer Güte und Consequenz nach, allein im Recht." Mit dieser Wendung sich schützend hat er seinem früheren physikalischen Systeme einen würdigen und ausgedehnten Raum selbst in jenem grossen Gedicht über die Natur

gegönnt, das eigentlich die neue Einsicht, als den einzigen Wegweiser zur Wahrheit, proclamiren sollte. Es ist diese väterliche Rücksicht, selbst wenn durch sie ein Irrthum eingeschlichen sein sollte, ein Rest von menschlicher Empfindung, bei einer durch logische Starrheit ganz petrificirten und fast in eine Denkmaschine verwandelten Natur.

Parmenides, dessen persönlicher Umgang mit Anaximander mir nicht unglaublich scheint, dessen Ausgehen von Anaximander's Lehre nicht nur glaublich, sondern evident ist, hatte dasselbe Misstrauen gegen die vollkommne Trennung einer Welt, die nur ist, und einer Welt, die nur wird, welches auch Heraklit erfasst und zur Leugnung des Seins überhaupt geführt hatte. Beide suchten einen Ausweg aus jenem Gegenüber und Auseinander einer doppelten Weltordnung. Jener Sprung in's Unbestimmte, Unbestimmbare, durch den Anaximander ein- für allemal dem Reiche des Werdens und seinen empirisch gegebenen Qualitäten entflohen war, wurde so selbständig gearteten Köpfen, wie denen Heraklit's und Parmenides', nicht leicht; sie suchten erst zu gehen, soweit sie konnten, und behielten sich den Sprung für jene Stelle vor, wo der Fuss nicht mehr Halt findet und man springen muss, um nicht zu fallen. Beide schauten wiederholt eben jene Welt an, die Anaximander so melancholisch verurtheilt und als Ort des Frevels und zugleich als Bussstätte für die Ungerechtigkeit des Werdens erklärt hatte. In ihrem Anschauen entdeckte Heraklit, wie wir bereits wissen, welche wunderbare Ordnung Regelmässigkeit und Sicherheit in jedem Werden sich offenbart: daraus schloss er, dass das Werden selbst nichts Frevelhaftes und Ungerechtes sein könne. Einen ganz verschiednen Blick that Parmenides; er verglich die Qualitäten mit einander und glaubte zu finden, dass sie nicht alle gleichartig seien, sondern in zwei Rubriken eingeordnet werden müssten. Verglich

er zum Beispiel Licht und Dunkel, so war die zweite Qualität ersichtlich nur die *Negation* der ersten; und so unterschied er positive und negative Qualitäten, ernsthaft bemüht, jenen Grundgegensatz im ganzen Reiche der Natur wiederzufinden und zu verzeichnen. Seine Methode hierbei war folgende: er nahm ein paar Gegensätze, zum Beispiel leicht und schwer, dünn und dicht, thätig und leidend, und hielt sie an jenen vorbildlichen Gegensatz von Licht und Dunkel: was dem Lichten entsprach, war die positive, was dem Dunklen, die negative Eigenschaft. Nahm er etwa das Schwere und das Leichte, so fiel das Leichte auf die Seite des Lichten, das Schwere auf die Seite des Dunklen: und so galt ihm das Schwere nur als die Negation des Leichten, das Leichte aber als eine positive Eigenschaft. Schon aus dieser Methode ergiebt sich eine trotzende, gegen die Einflüsterungen der Sinne verschlossene Befähigung zur abstract-logischen Procedur. Das Schwere scheint sich ja recht eindringlich den Sinnen als positive Qualität darzubieten; das hielt Parmenides nicht ab, es zu einer Negation zu stempeln. Ebenso bezeichnete er die Erde im Gegensatz zum Feuer, das Kalte im Gegensatz zum Warmen, das Dichte im Gegensatz zum Dünnen, das Weibliche im Gegensatz zum Männlichen, das Leidende im Gegensatz zum Thätigen, nur als Negationen: so dass vor seinem Blicke sich unsre empirische Welt in zwei getrennte Sphären schied, in die der positiven Eigenschaften — mit einem lichten feurigen warmen leichten dünnen thätig-männlichen Charakter — und in die der negativen Eigenschaften. Letztere drücken eigentlich nur den Mangel, die Abwesenheit der anderen, positiven aus; er beschrieb also die Sphäre, in der die positiven Eigenschaften fehlen, als dunkel, erdig, kalt, schwer, dicht, und überhaupt als weiblich-passiven Charakters. Statt der Ausdrücke „positiv“ und „negativ“ gebrauchte er den festen Terminus

„seiend“ und „nicht-seiend“ und war damit zu dem Lehrsatz gekommen, dass, im Widerspruch mit Anaximander, diese unsre Welt selbst etwas Seiendes enthalte: freilich auch etwas Nichtseiendes. Das Seiende soll man nicht ausserhalb der Welt und gleichsam über unserem Horizonte suchen; sondern vor uns, und überall, in jedem Werden, ist etwas Seiendes enthalten und in Thätigkeit.

Dabei blieb für ihn aber die Aufgabe übrig, die genauere Antwort auf die Frage zu geben: „was ist das Werden?“ — und hier war der Moment, wo er springen musste, um nicht zu fallen, obwohl vielleicht für solche Naturen, wie die des Parmenides, selbst jedes Springen als Fallen gilt. Genug, wir gerathen in den Nebel, in die Mystik von qualitates occultae, und sogar etwas in die Mythologie. Parmenides schaut, wie Heraklit, das allgemeine Werden und Nichtverharren an und kann sich ein Vergehen nur so deuten, dass das Nichtseiende an ihm schuld sein muss. Denn wie sollte das Seiende die Schuld des Vergehens tragen! Ebenso aber muss das Entstehen durch Mithülfe des Nichtseienden zu Stande kommen: denn das Seiende ist immer da und könnte, von sich aus, nicht erst entstehen und kein Entstehen erklären. Also ist sowohl das Entstehen als das Vergehen durch die negativen Eigenschaften herbeigeführt. Dass aber das Entstehende einen Inhalt hat, und dass das Vergehende einen Inhalt verliert, setzt voraus, dass die positiven Eigenschaften — das heisst doch eben jener Inhalt — ebenfalls bei beiden Processen betheiligt sind. Kurz, es ergiebt sich der Lehrsatz: „zum Werden ist sowohl das Seiende als das Nichtseiende nöthig; wenn sie zusammenwirken, so ergiebt sich ein Werden.“ Aber wie kommt das Positive und das Negative an einander? Sollten sie sich nicht, im Gegentheil, ewig fliehen, als Gegensätze, und dadurch jedes Werden unmöglich machen? Hier appellirt Parmenides an eine qualitas

occulta, an einen mystischen Hang des Entgegengesetzten, sich zu nähern und sich anzuziehen, und er versinnlicht jenen Gegensatz durch den Namen der Aphrodite und durch das empirisch bekannte Verhältniss des Männlichen und des Weiblichen zu einander. Die Macht der Aphrodite ist es, die das Entgegengesetzte, das Seiende mit dem Nichtseienden, zusammenkuppelt. Eine Begierde führt die sich widerstreitenden und sich hassenden Elemente zusammen: das Resultat ist ein Werden. Wenn die Begierde gesättigt ist, treibt der Hass und der innere Widerstreit das Seiende und das Nichtseiende wieder auseinander — und dann sagt der Mensch: „das Ding vergeht". —

10

Aber niemand vergreift sich ungestraft an so furchtbaren Abstractionen, wie das „Seiende" und das „Nichtseiende" sind; das Blut erstarrt allmählich, wenn man sie berührt. Es gab einen Tag, an dem Parmenides einen seltsamen Einfall hatte, der allen seinen früheren Combinationen den Werth zu nehmen schien, so dass er Lust hatte, sie wie einen Beutel mit alten abgenutzten Münzen bei Seite zu werfen. Gewöhnlich nimmt man an, dass auch ein äusserer Eindruck und nicht nur die von innen her treibende Consequenz solcher Begriffe wie „seiend" und „nichtseiend", bei der Erfindung jenes Tages mit thätig gewesen sei, die Bekanntschaft mit der Theologie des alten, viel umher getriebenen Rhapsoden, des Sängers einer mystischen Naturvergötterung, des Kolophoniers Xenophanes. Ein ausserordentliches Leben hindurch lebte Xenophanes als wandernder Dichter und wurde durch seine Reisen ein viel belehrter und viel belehrender Mann, der zu fragen und zu erzählen wusste; weshalb Heraklit ihn unter die Polyhistoren und überhaupt unter

die „historischen“ Naturen, in dem erwähnten Sinne rechnete. Woher und wann ihm der mystische Zug in's Eine und ewig Ruhende gekommen ist, wird niemand nachrechnen können; vielleicht ist es erst die Conception des endlich sesshaft gewordnen greisen Mannes, dem, nach der Bewegtheit seiner Irrfahrten und nach dem rastlosen Lernen und Erforschen, das Höchste und Grösste in der Vision einer göttlichen Ruhe, in dem Beharren aller Dinge innerhalb eines pantheistischen Urfriedens vor die Seele tritt. Im übrigen scheint es mir rein zufällig, dass gerade am gleichen Orte, in Elea, zwei Männer eine Zeit lang zusammen lebten, von denen jeder eine Einheitsconception im Kopfe trug: sie bilden keine Schule und haben nichts gemeinsam, was etwa der eine von dem andern hätte lernen und dann weiter lehren können. Denn der Ursprung jener Einheitsconception ist bei dem einen ein ganz andrer, ja entgegengesetzter als bei dem andern; und wenn einer die Lehre des andern überhaupt kennen gelernt hat, so musste er sie sich, um sie nur zu verstehen, erst in seine eigne Sprache übertragen. Bei dieser Uebertragung gieng aber jedenfalls gerade das Specifische der andern Lehre verloren. Wenn Parmenides zur Einheit des Seienden rein durch eine vermeintliche logische Consequenz kam und sie aus dem Begriff Sein und Nichtsein herausspann, ist Xenophanes ein religiöser Mystiker und gehört mit jener mystischen Einheit recht eigentlich in das sechste Jahrhundert. War er auch keine so umwälzende Persönlichkeit wie Pythagoras, so hat er doch, auf seinen Wanderungen, den gleichen Zug und Trieb, die Menschen zu bessern, zu reinigen, zu heilen. Er ist der ethische Lehrer, aber noch auf der Stufe des Rhapsoden; in späterer Zeit wäre er ein Sophist gewesen. In der kühnen Missbilligung der bestehenden Sitten und Schätzungen hat er in Griechenland nicht seines gleichen; dazu zog er sich keineswegs, wie

Heraklit und Plato, in die Einsamkeit zurück, sondern stellte sich eben vor jenes Publicum hin, dessen jauchzende Bewunderung für Homer, dessen leidenschaftlichen Hang nach den Ehren der gymnastischen Festspiele, dessen Anbetung menschlich geformter Steine er mit Zorn und Hohn, und doch nicht als zankender Thersites, geisselte. Die Freiheit des Individuums ist mit ihm auf der Höhe; und in diesem fast grenzenlosen Heraustreten aus allen Conventionen ist er näher mit Parmenides verwandt, als durch jene letzte göttliche Einheit, die er einmal, in einem jenes Jahrhunderts würdigen Zustande der Vision, geschaut hat, und die mit dem einen Sein des Parmenides kaum den Ausdruck und das Wort, aber gewiss nicht den Ursprung gemein hat.

Ein entgegengesetzter Zustand war es vielmehr, in dem Parmenides die Lehre vom Sein fand. An jenem Tage und in diesem Zustande prüfte er seine beiden zusammenwirkenden Gegensätze, deren Begierde und Hass die Welt und das Werden constituirt, das Seiende und das Nichtseiende, die positiven und negativen Eigenschaften — und er blieb plötzlich bei dem Begriffe der negativen Eigenschaft, des Nichtseienden, misstrauisch hängen. Kann denn etwas, was nicht ist, eine Eigenschaft sein? Oder principieller gefragt: kann denn etwas, was nicht ist, sein? Die einzige Form der Erkenntniss aber, der wir sofort ein unbedingtes Vertrauen schenken und deren Leugnung dem Wahnsinne gleichkommt, ist die Tautologie A = A. Aber eben diese tautologische Erkenntniss rief unerbittlich ihm zu: was nicht ist, ist nicht! Was ist, ist! Plötzlich fühlte er eine ungeheure logische Sünde auf seinem Leben lasten; hatte er doch ohne Bedenken immer angenommen, dass es negative Eigenschaften, überhaupt Nichtseiendes *gäbe,* dass also, formelhaft ausgedrückt A = nicht A sei: was doch nur die volle Perversität des Denkens aufstellen könne. Zwar urtheilt, wie er sich besann,

die ganze grosse Menge der Menschen mit der gleichen Perversität: er selbst hat nur am allgemeinen Verbrechen gegen die Logik theilgenommen. Aber derselbe Augenblick, der ihn dieses Verbrechens zeiht, umleuchtet ihn mit der Glorie einer Entdeckung, er hat ein Princip, den Schlüssel zum Weltgeheimniss, abseits von allem Menschenwahne, gefunden, er steigt jetzt, an der festen und furchtbaren Hand der tautologischen Wahrheit über das Sein hinab in den Abgrund der Dinge.

Auf dem Wege dahin begegnet er Heraklit — ein unglückliches Zusammentreffen! Ihm, dem an der strengsten Scheidung von Sein und Nichtsein alles gelegen war, musste gerade jetzt das Antinomien-Spiel Heraklit's tief verhasst sein; ein Satz wie der: „wir sind und sind zugleich nicht", „Sein und Nichtsein ist zugleich dasselbe und wieder nicht dasselbe", ein Satz, durch den alles das wieder trübe und unentwirrbar wurde, was er eben aufgehellt und entwirrt hatte, reizte ihn zur Wuth: „Weg mit den Menschen, schrie er, die zwei Köpfe zu haben scheinen und doch nichts wissen! Ist doch bei ihnen alles im Fluss, auch ihr Denken! Sie staunen dumpf die Dinge an, müssen aber sowohl taub als blind sein, um so die Gegensätze durcheinander zu mischen!" Der Unverstand der Masse, durch spielerische Antinomien glorificirt und als Spitze aller Erkenntniss gepriesen, war ihm ein schmerzliches und unbegreifliches Erlebniss.

Nun tauchte er in das kalte Bad seiner furchtbaren Abstractionen. Das, was wahrhaft ist, muss in ewiger Gegenwart sein, von ihm kann nicht gesagt werden „es war", „es wird sein". Das Seiende kann nicht geworden sein: denn woraus hätte es werden können? Aus dem Nichtseienden? Aber das ist nicht und kann nichts hervorbringen. Aus dem Seienden? Dies würde nichts anderes als sich selbst erzeugen. Ebenso steht es mit dem Vergehn; es ist ebenso unmöglich,

wie das Werden, wie jede Veränderung, wie jeder Zuwachs, jede Abnahme. Ueberhaupt gilt der Satz: Alles, von dem gesagt werden kann „es ist gewesen“ oder „es wird sein“, ist nicht, vom Seienden aber kann nie gesagt werden „es ist nicht“. Das Seiende ist untheilbar, denn wo ist die zweite Macht, die es theilen sollte? Es ist unbeweglich, denn wohin sollte es sich bewegen? Es kann weder unendlich gross, noch unendlich klein sein, denn es ist vollendet und eine vollendet gegebene Unendlichkeit ist ein Widerspruch. So schwebt es, begrenzt, vollendet, unbeweglich, überall im Gleichgewicht, in jedem Punkte gleich vollkommen, wie eine Kugel, aber nicht in einem Raume: denn sonst wäre dieser Raum ein zweites Seiendes. Es kann aber nicht mehrere Seiende geben, denn um sie zu trennen müsste etwas da sein, das nicht seiend wäre: eine Annahme, die sich selbst aufhebt. So giebt es nur die ewige Einheit.

Wenn jetzt aber Parmenides seinen Blick zurückwandte zur Welt des Werdens, deren Existenz er früher durch so sinnreiche Combinationen zu begreifen gesucht hatte, so zürnte er seinem Auge, dass es das Werden überhaupt sehe, seinem Ohre, dass es dasselbe höre. „Folgt nur nicht dem blöden Auge, so lautet jetzt sein Imperativ, nicht dem schallenden Gehöre oder der Zunge, sondern prüft allein mit des Gedankens Kraft!“ Damit vollzog er die überaus wichtige, wenn auch noch so unzulängliche und in ihren Folgen verhängnissvolle erste Kritik des Erkenntnissapparats: dadurch dass er die Sinne und die Befähigung, Abstractionen zu denken, also die Vernunft jäh auseinanderriss, als ob es zwei durchaus getrennte Vermögen seien, hat er den Intellect selbst zertrümmert und zu jener gänzlich irrthümlichen Scheidung von „Geist“ und „Körper“ aufgemuntert, die, besonders seit Plato, wie ein Fluch auf der Philosophie liegt. Alle Sinneswahrnehmungen, urtheilt Parmenides, geben nur

Täuschungen; und ihre Haupttäuschung ist eben, dass sie vorspiegeln, auch das Nichtseiende sei, auch das Werden habe ein Sein. Alle jene Vielheit und Buntheit der erfahrungsmässig bekannten Welt, der Wechsel ihrer Qualitäten, die Ordnung in ihrem Auf und Nieder, wird erbarmungslos als ein blosser Schein und Wahn bei Seite geworfen; von dorther ist nichts zu lernen, also ist jede Mühe verschwendet, die man sich mit dieser erlogenen, durch und durch nichtigen und durch die Sinne gleichsam erschwindelten Welt giebt. Wer so im ganzen urtheilt, wie dies Parmenides that, hört damit auf, ein Naturforscher im einzelnen zu sein; seine Theilnahme für die Phänomene dorrt ab, es bildet sich selbst ein Hass, diesen ewigen Trug der Sinne nicht loswerden zu können. Nur in den verblasstesten, abgezogensten Allgemeinheiten, in den leeren Hülsen der unbestimmtesten Worte soll jetzt die Wahrheit, wie in einem Gehäuse aus Spinnefäden, wohnen: und neben einer solchen „Wahrheit" sitzt nun der Philosoph, ebenfalls blutlos wie eine Abstraction und rings in Formeln eingesponnen. Die Spinne will doch das Blut ihrer Opfer; aber der parmenideische Philosoph hasst gerade das Blut seiner Opfer, das Blut der von ihm geopferten Empirie.

II

Und das war ein Grieche, dessen Blüthe ungefähr dem Ausbruche der ionischen Revolution gleichzeitig ist. Einem Griechen war es damals möglich, aus der überreichen Wirklichkeit wie aus einem blossen gauklerischen Schematismus der Einbildungskräfte zu flüchten — nicht etwa, wie Plato, in das Land der ewigen Ideen, in die Werkstätte des Weltenbildners, um unter den makellossen unzerbrechlichen Urformen der Dinge das Auge zu weiden — sondern in die

starre Todesruhe des kältesten, nichtssagenden Begriffs, des Seins. Wir wollen uns ja davor hüten, eine solche merkwürdige Thatsache nach falschen Analogien zu deuten. Jene Flucht war nicht eine Weltflucht im Sinne indischer Philosophen, zu ihr forderte nicht die tiefe religiöse Ueberzeugung von der Verderbtheit Vergänglichkeit und Unseligkeit des Daseins auf, jenes letzte Ziel, die Ruhe im Sein, wurde nicht erstrebt als das mystische Versenktsein in *eine* allgenügende entzückende Vorstellung, die dem gemeinen Menschen ein Räthsel und ein Aergerniss ist. Das Denken des Parmenides trägt gar nichts von dem berauschenden dunklen Duft des Indischen an sich, der vielleicht an Pythagoras und Empedokles nicht gänzlich unwahrnehmbar ist: das Wunderliche an jener Thatsache, um diese Zeit, ist vielmehr gerade das Duftlose Farblose Seelenlose Ungeformte, der gänzliche Mangel an Blut, Religiosität und ethischer Wärme, das Abstract-Schematische — bei einem Griechen! — vor allem aber die furchtbare Energie des Strebens nach *Gewissheit,* in einem mythisch denkenden und höchst beweglich-phantastischen Zeitalter. „Nur eine Gewissheit gewährt mir, ihr Götter!" ist das Gebet des Parmenides „und sei sie auf dem Meere des Ungewissen nur ein Brett, breit genug, um darauf zu liegen! Alles Werdende Ueppige Bunte Blühende Täuschende Reizende Lebendige, alles dies nehmt nur für euch: und gebt mir nur die einzige arme leere Gewissheit!"

In der Philosophie des Parmenides präludirt das Thema der Ontologie. Die Erfahrung bot ihm nirgends ein Sein, wie er es sich dachte, aber daraus, dass er es denken konnte, erschloss er, dass es existiren müsse: ein Schluss, der auf der Voraussetzung beruht, dass wir ein Organ der Erkenntniss haben, das in's Wesen der Dinge reicht und unabhängig von der Erfahrung ist. Der Stoff unseres Denkens ist nach Parmenides gar nicht in der Anschauung vor-

handen, sondern wird anderswoher hinzugebracht, aus einer aussersinnlichen Welt, zu der wir durch das Denken einen directen Zugang haben. Nun hat Aristoteles gegen alle ähnlichen Schlussverfahren bereits geltend gemacht, dass die Existenz nie zur Essenz, das Dasein nie zum Wesen des Dinges gehöre. Gerade deshalb ist aus dem Begriffe „Sein" — dessen essentia eben nur das Sein ist — gar nicht auf eine existentia des Seins zu schliessen. Die logische Wahrheit jenes Gegensatzes „Sein" und „Nichtsein" ist vollkommen leer, wenn nicht der zu Grunde liegende Gegenstand, wenn nicht die Anschauung gegeben werden kann, aus der dieser Gegensatz, durch Abstraction, abgeleitet ist, sie ist, ohne dies Zurückgehn auf die Anschauung, nur ein Spiel mit Vorstellungen, durch das in der That gar nichts erkannt wird. Denn das bloss logische Kriterium der Wahrheit, wie Kant lehrt, nämlich die Uebereinstimmung einer Erkenntniss mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft, ist zwar die conditio sine qua non, mithin die negative Bedingung aller Wahrheit: weiter aber kann die Logik nicht gehen, und den Irrthum, der nicht die Form, sondern den Inhalt betrifft, kann die Logik durch keinen Probirstein entdecken. Sobald man aber den Inhalt für die logische Wahrheit des Gegensatzes „das was ist, ist; das was nicht ist, ist nicht" sucht, so findet man in der That keine einzige Wirklichkeit, die nach jenem Gegensatze streng geartet wäre; ich kann von einem Baume sowohl sagen: „er ist", im Vergleiche mit allen übrigen Dingen, als „er wird", im Vergleich zu ihm selbst in einem anderen Zeitmomente, als endlich auch „er ist nicht", zum Beispiel „er ist noch nicht Baum", so lange ich etwa den Strauch betrachte. Die Worte sind nur Symbole für die Relationen der Dinge unter einander und zu uns und berühren nirgends die absolute Wahrheit: und gar das Wort „Sein" bezeichnet nur die

allgemeinste Relation, die alle Dinge verknüpft, ebenso wie das Wort „Nichtsein". Ist aber die Existenz der Dinge selbst nicht nachzuweisen, so wird die Relation der Dinge unter einander, das sogenannte „Sein" und „Nichtsein", uns auch keinen Schritt dem Lande der Wahrheit näher bringen können. Durch Worte und Begriffe werden wir nie hinter die Wand der Relationen, etwa in irgend einen fabelhaften Urgrund der Dinge, gelangen und selbst in den reinen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes, in Raum Zeit und Causalität gewinnen wir nichts, was einer veritas aeterna ähnlich sähe. Es ist unbedingt für das Subject unmöglich, über sich selbst hinaus etwas sehen und erkennen zu wollen, so unmöglich, dass Erkennen und Sein die sich widersprechendsten aller Sphären sind. Und wenn Parmenides, in der unbelehrten Naivetät der damaligen Kritik des Intellects, wähnen durfte, aus dem ewig subjectiven Begriff zu einem An-sich-sein zu kommen, so ist es heute, nach Kant, eine kecke Ignoranz, wenn es hier und da, besonders auch unter schlecht unterrichteten Theologen, die den Philosophen spielen wollen, als Aufgabe der Philosophie hingestellt wird, das „Absolute mit dem Bewusstsein zu erfassen", etwa gar in der Form: „das Absolute ist schon vorhanden, wie könnte es sonst gesucht werden?", wie Hegel sich ausgedrückt hat, oder mit der Wendung des Beneke, „dass das Sein irgendwie gegeben, irgendwie für uns erreichbar sein müsse, da wir sonst nicht einmal den Begriff des Seins haben könnten". Den Begriff des Seins! Als ob der nicht den ärmlichsten empirischen Ursprung bereits in der Etymologie des Wortes aufzeigte! Denn esse heisst ja im Grunde nur „athmen": wenn es der Mensch von allen anderen Dingen gebraucht, so überträgt er die Ueberzeugung, dass er selbst athmet und lebt, durch eine Metapher, das heisst durch etwas Unlogisches, auf die anderen Dinge und begreift ihre Existenz

als ein Athmen nach menschlicher Analogie. Nun verwischt sich bald die originale Bedeutung des Wortes: es bleibt aber immer so viel übrig, dass der Mensch sich das Dasein andrer Dinge nach Analogie des eignen Daseins, also anthropomorphisch, und jedenfalls durch eine unlogische Uebertragung, vorstellt. Selbst für den Menschen, also abgesehn von jener Uebertragung, ist aber der Satz „ich athme, also giebt es ein Sein" gänzlich unzureichend: als gegen welchen derselbe Einwand, wie gegen das ambulo, ergo sum oder ergo est, gemacht werden muss.

12

Der andre Begriff, von grösserem Gehalte, als der des Seienden, und gleichfalls bereits von Parmenides erfunden, wenngleich noch nicht so geschickt verwendet, wie von seinem Schüler Zeno, ist der des Unendlichen. Es kann nichts Unendliches existiren: denn bei einer solchen Annahme würde sich der widerspruchsvolle Begriff einer vollendeten Unendlichkeit ergeben. Da nun unsere Wirklichkeit, unsere vorhandene Welt überall den Charakter jener vollendeten Unendlichkeit trägt, so bedeutet sie ihrem Wesen nach einen Widerspruch gegen das Logische und somit auch gegen das Reale und ist Täuschung, Lüge, Phantasma. Zeno bediente sich besonders der indirecten Beweismethode: er sagte zum Beispiel „es kann keine Bewegung von einem Orte zum andern geben: denn wenn es eine solche gäbe, so wäre eine Unendlichkeit vollendet gegeben: dies ist aber eine Unmöglichkeit". Achill kann die Schildkröte, die einen kleinen Vorsprung hat, im Wettlaufe nicht einholen; denn um nur den Punkt, von dem die Schildkröte aus läuft, zu erreichen, müsste er bereits zahllose, unendlich viele Räume durchlaufen haben, nämlich zuerst die Hälfte jenes Raumes,

dann das Viertel, dann das Achtel, dann das Sechzehntel und so weiter in infinitum. Wenn er thatsächlich die Schildkröte einholt, so ist dies ein unlogisches Phänomen, also jedenfalls keine Wahrheit, keine Realität, kein wahres Sein, sondern nur eine Täuschung. Denn nie ist es möglich das Unendliche zu beendigen. Ein andres populäres Ausdrucksmittel dieser Lehre ist der fliegende und doch ruhende Pfeil. In jedem Augenblicke seines Flugs hat er eine Lage: in dieser Lage ruht er. Wäre jetzt die Summe der unendlichen Lagen der Ruhe identisch mit Bewegung? Wäre jetzt das Ruhen, unendlich wiederholt, Bewegung, also sein eigner Gegensatz? Das Unendliche wird hier als Scheidewasser der Wirklichkeit benutzt, an ihm löst sie sich auf. Wenn aber die Begriffe fest, ewig und seiend sind — und Sein und Denken fällt für Parmenides zusammen —, wenn also das Unendliche nie vollendet sein kann, wenn Ruhe nie Bewegung werden kann, so ist der Pfeil in Wahrheit gar nicht geflogen: er kam gar nicht von der Stelle und aus der Ruhe, kein Zeitmoment ist vergangen. Oder anders ausgedrückt: es giebt in dieser sogenannten, doch nur angeblichen Wirklichkeit weder Zeit, noch Raum, noch Bewegung. Zuletzt ist der Pfeil selbst nur eine Täuschung: denn er stammt aus der Vielheit, aus der durch die Sinne erzeugten Phantasmagorie des Nicht-Einen. Angenommen der Pfeil hätte ein Sein, dann wäre er unbeweglich, zeitlos, ungeworden, starr und ewig — eine unmögliche Vorstellung! Angenommen, die Bewegung wäre wahrhaft real, so gäbe es keine Ruhe, also keine Lage für den Pfeil, also keinen Raum — eine unmögliche Vorstellung! Angenommen, dass die Zeit real sei, so könnte sie nicht unendlich theilbar sein; die Zeit, die der Pfeil brauchte, müsste aus einer begrenzten Anzahl von Zeitmomenten bestehen, jeder dieser Momente müsste ein Atomon sein — eine unmögliche Vorstellung!

Alle unsre Vorstellungen, sobald ihr empirisch gegebner, aus dieser anschaulichen Welt geschöpfter Inhalt als veritas aeterna genommen wird, führen auf Widersprüche. Giebt es absolute Bewegung, so giebt es keinen Raum: giebt es absoluten Raum, so giebt es keine Bewegung; giebt es ein absolutes Sein, so giebt es keine Vielheit. Giebt es eine absolute Vielheit, so giebt es keine Einheit. Da sollte einem doch klar werden, wie wenig wir mit solchen Begriffen das Herz der Dinge berühren oder den Knoten der Realität aufknüpfen: während Parmenides und Zeno umgekehrt an der Wahrheit und Allgültigkeit der Begriffe festhalten und die anschauliche Welt als das Gegenstück der wahren und allgültigen Begriffe, als eine Objectivation des Unlogischen und Widerspruchsvollen verwerfen. Sie gehen bei allen ihren Beweisen von der gänzlich unbeweisbaren, ja unwahrscheinlichen Voraussetzung aus, dass wir in jenem Begriffsvermögen das entscheidende höchste Kriterium über Sein und Nichtsein, das heisst über die objective Realität und ihr Gegentheil, besitzen: jene Begriffe sollen sich nicht an der Wirklichkeit bewähren und corrigiren, wie sie doch aus ihr thatsächlich abgeleitet sind, sondern sollen im Gegentheil die Wirklichkeit messen und richten, und, im Falle eines Widerspruchs mit dem Logischen, sogar verdammen. Um ihnen diese richterlichen Befugnisse einräumen zu können, musste Parmenides ihnen dasselbe Sein zuschreiben, das er überhaupt allein als Sein gelten liess: Denken und jener eine ungewordene vollkommne Ball des Seienden waren jetzt nicht mehr als zwei verschiedne Arten des Seins zu fassen, da es keine Zweiheit des Seins geben durfte. So war der überverwegene Einfall nothwendig geworden, Denken und Sein für identisch zu erklären; keine Form der Anschaulichkeit, kein Symbol, kein Gleichniss konnte hier zu Hülfe kommen; der Einfall war völlig unvorstellbar, aber er war

nothwendig, ja er feierte in dem Mangel an jeder Versinnlichungs-Möglichkeit den höchsten Triumph über die Welt und die Forderungen der Sinne. Das Denken und jenes knollig-kugelrunde, durch und durch todt-massive und starr-unbewegliche Sein müssen, nach dem parmenideischen Imperativ, zum Schrecken aller Phantasie, in eins zusammenfallen und ganz und gar dasselbe sein. Mag diese Identität den Sinnen widersprechen! Gerade dies ist die Bürgschaft, dass sie nicht von den Sinnen entlehnt ist.

13

Ubrigens liess sich gegen Parmenides auch ein kräftiges Paar von argumenta ad hominem oder ex concessis vorführen, durch welche zwar nicht die Wahrheit selbst an's Licht gebracht werden konnte, aber doch die Unwahrheit jener absoluten Trennung von Sinnenwelt und Begriffswelt und der Identität von Sein und Denken. Einmal: wenn das Denken der Vernunft in Begriffen real ist, so muss auch die Vielheit und die Bewegung Realität haben, denn das vernünftige Denken ist bewegt, und zwar ist dies eine Bewegung von Begriff zu Begriff, also innerhalb einer Mehrheit von Realitäten. Dagegen giebt es keine Ausflucht, es ist ganz unmöglich, das Denken als ein starres Verharren, als ein ewig unbewegtes Sich-selbst-Denken der Einheit zu bezeichnen. Zweitens: wenn von den Sinnen nur Trug und Schein kommt, und es in Wahrheit nur die reale Identität von Sein und Denken giebt, was sind dann die Sinne selbst? Jedenfalls doch auch nur Schein: da sie mit dem Denken und ihr Product, die Sinnenwelt, mit dem Sein nicht zusammenfällt. Wenn aber die Sinne selbst Schein sind, wem sind sie dann Schein? Wie können sie, als unreal, doch noch täuschen? Das Nichtseiende kann nicht einmal betrügen.

Es bleibt also das Woher? der Täuschung und des Scheins ein Räthsel, ja ein Widerspruch. Wir nennen diese argumenta ad hominem den Einwand von der bewegten Vernunft und den von dem Ursprung des Scheins. Aus dem ersten würde die Realität der Bewegung und der Vielheit, aus dem zweiten die Unmöglichkeit des parmenideischen Scheines folgen; vorausgesetzt dass die Hauptlehre des Parmenides, über das Sein, als begründet angenommen ist. Diese Hauptlehre aber heisst nur: das Seiende allein hat ein Sein, das Nichtseiende ist nicht. Ist die Bewegung aber ein solches Sein, so gilt von ihr, was von dem Seienden überhaupt und in jedem Falle gilt: sie ist ungeworden, ewig, unzerstörbar, ohne Zunahme und Abnahme. Wird aber der Schein aus dieser Welt weggeleugnet, mit Hülfe jener Frage nach dem Woher? des Scheins, wird die Bühne des sogenannten Werdens, der Veränderung, unser vielgestaltetes rastloses buntes und reiches Dasein, vor der parmenideischen Verwerfung geschützt, so ist es nöthig, diese Welt des Wechsels und der Veränderung als eine *Summe* von solchen wahrhaft seienden, in alle Ewigkeit zugleich existirenden Wesenheiten zu charakterisiren. Von einer Veränderung in strengem Sinne, von einem Werden, ist natürlich auch bei dieser Annahme durchaus nicht zu reden. Aber jetzt hat die Vielheit ein wahres Sein, alle Qualitäten haben ein wahres Sein, die Bewegung nicht minder: und von jedem Moment dieser Welt, ob auch diese beliebig gewählten Momente um Jahrtausende auseinander liegen, müsste gesagt werden können: alle in ihr vorhandenen wahren Wesenheiten sind sammt und sonders zugleich da, unverändert, unvermindert, ohne Zuwachs, ohne Abnahme. Ein Jahrtausend später ist sie eben dieselbe, nichts hat sich verwandelt. Sieht trotzdem die Welt das eine Mal ganz anders aus, als das andere Mal, so ist dies keine Täuschung, nichts nur Scheinbares, sondern Folge der

ewigen Bewegung. Das wahrhaft Seiende ist bald so, bald so bewegt, aneinander auseinander, nach oben nach unten, in einander durch einander.

14

Mit dieser Vorstellung haben wir bereits einen Schritt in den Bezirk der Lehre des Anaxagoras gethan. Von ihm werden beide Einwände, der vom bewegten Denken und der von dem Woher? des Scheins, in voller Kraft gegen Parmenides erhoben: aber in dem Hauptsatze hat Parmenides ihn sowie alle jüngeren Philosophen und Naturforscher unterjocht. Sie alle leugnen die Möglichkeit des Werdens und Vergehens, wie es sich der Sinn des Volks denkt und wie es Anaximander und Heraklit mit tieferer Besonnenheit, und doch noch unbesonnen, angenommen hatten. Ein solches mythologisches Entstehen aus dem Nichts, Verschwinden in das Nichts, eine solche willkürliche Veränderung des Nichts in das Etwas, ein solches beliebiges Vertauschen Ausziehen und Anziehen der Qualitäten galt von nun an als sinnlos: aber ebenfalls und aus den gleichen Gründen ein Entstehen des Vielen aus dem Einen, der mannichfachen Qualitäten aus der einen Urqualität, kurz die Ableitung der Welt aus einem Urstoffe, in der Manier des Thales, oder des Heraklit. Jetzt war vielmehr das eigentliche Problem aufgestellt, die Lehre vom ungewordnen und unvergänglichen Sein auf diese vorhandene Welt zu übertragen, ohne zur Theorie des Scheins und der Täuschung durch die Sinne eine Zuflucht zu nehmen. Wenn die empirische Welt aber nicht Schein sein soll, wenn die Dinge nicht aus dem Nichts und ebensowenig aus dem einen Etwas abzuleiten sind, so müssen diese Dinge selbst ein wahrhaftes Sein enthalten, ihr Stoff und Inhalt muss unbedingt real sein, und alle Veränderung

kann sich nur auf die Form, das heisst auf die Stellung Ordnung Gruppirung Mischung Entmischung dieser ewigen zugleich existirenden Wesenheiten beziehn. Es ist dann wie beim Würfelspiel: immer sind es dieselben Würfel, aber bald so bald so fallend bedeuten sie für uns etwas anderes. Alle älteren Theorien waren auf ein Urelement, als Schooss und Ursache des Werdens, zurückgegangen, sei dies nun Wasser, Luft, Feuer oder das Unbestimmte des Anaximander. Dagegen behauptet nun Anaxagoras, dass aus dem Gleichen nie das Ungleiche hervorgehen könne und dass aus dem einen Seienden die Veränderung nie zu erklären sei. Ob man sich jenen einen angenommenen Stoff nun verdünnt oder verdichtet denke, niemals erreiche man, durch eine solche Verdichtung oder Verdünnung, das, was man zu erklären wünsche: die Vielheit der Qualitäten. Wenn aber die Welt thatsächlich voll der verschiedensten Qualitäten ist, so müssen diese, falls sie nicht Schein sind, ein Sein haben, das heisst ewig ungeworden unvergänglich und immer zugleich existirend sein. Schein aber können sie nicht sein, da die Frage nach dem Woher? des Scheins unbeantwortet bleibt, ja sich selbst mit Nein! beantwortet. Die älteren Forscher hatten das Problem des Werdens dadurch vereinfachen wollen, dass sie nur eine Substanz aufstellten, die die Möglichkeiten alles Werdens im Schoosse trage; jetzt wird im Gegentheil gesagt: es giebt zahllose Substanzen, aber nie mehr, nie weniger, nie neue. Nur die Bewegung würfelt sie immer neu durcheinander: dass aber die Bewegung eine Wahrheit und nicht ein Schein sei, bewies Anaxagoras aus der unbestreitbaren Succession unserer Vorstellungen im Denken, gegen Parmenides. Wir haben also auf die unmittelbarste Weise die Einsicht in die Wahrheit der Bewegung und der Succession, darin, dass wir denken und Vorstellungen haben. Also ist jedenfalls das starre ruhende

todte eine Sein des Parmenides aus dem Wege geschafft, es giebt viele Seiende, ebenso sicher als alle diese vielen Seienden (Existenzen, Substanzen) in Bewegung sind. Veränderung ist Bewegung — aber woher stammt die Bewegung? Lässt vielleicht diese Bewegung das eigentliche Wesen jener vielen unabhängigen isolirten Substanzen gänzlich unberührt und *muss* sie nicht, nach dem strengsten Begriff des Seienden, ihnen an sich fremd sein? Oder gehört sie trotzdem den Dingen selbst an? Wir stehen an einer wichtigen Entscheidung: je nachdem wir uns wenden, werden wir auf das Gebiet des Anaxagoras oder des Empedokles oder des Demokrit treten. Die bedenkliche Frage muss aufgestellt werden: wenn es viele Substanzen giebt und diese vielen sich bewegen, was bewegt sie? Bewegen sie sich gegenseitig? Bewegt sie etwa nur die Schwerkraft? Oder giebt es magische Kräfte der Anziehung oder der Abstossung in den Dingen selbst? Oder liegt der Anlass der Bewegung ausserhalb dieser vielen realen Substanzen? Oder strenger gefragt: wenn zwei Dinge eine Succession, eine gegenseitige Veränderung der Lage zeigen, kommt dies von ihnen selbst her? Und ist dies mechanisch oder magisch zu erklären? Oder, wenn dies nicht der Fall wäre, ist es etwas drittes, was sie bewegt? Es ist ein schlimmes Problem: denn Parmenides hätte auch, selbst zugegeben dass es viele Substanzen gäbe, doch immer noch die Unmöglichkeit der Bewegung, gegen Anaxagoras, beweisen können. Er konnte nämlich sagen: nehmt zwei an sich seiende Wesen, jedes mit durchaus verschiedenartigem selbständig unbedingtem Sein — und solcher Art sind die anaxagorischen Substanzen —: nie können sie demnach auf einander stossen, nie sich bewegen, nie sich anziehn, es giebt zwischen ihnen keine Causalität, keine Brücke, sie berühren sich nicht, sie stören sich nicht, sie gehen sich nichts an. Der Stoss ist dann ganz ebenso unerklärlich wie die magische

Anziehung; was sich unbedingt fremd ist, kann keine Art von Wirkung auf einander ausüben, also sich auch nicht bewegen, noch bewegen lassen. Parmenides würde sogar hinzugefügt haben: der einzige Ausweg, der euch bleibt, ist, den Dingen selbst Bewegung zuzuschreiben; dann ist aber doch alles das, was ihr als Bewegung kennt und seht, nur eine Täuschung und nicht die wahre Bewegung, denn die einzige Art Bewegung, die jenen unbedingt eigenartigen Substanzen zukommen könnte, wäre nur eine selbsteigne Bewegung ohne jede Wirkung. Nun nehmt ihr aber gerade Bewegung an, um jene Wirkungen des Wechsels, der Verschiebung im Raume, der Veränderung, kurz die Causalitäten und Relationen der Dinge unter einander zu erklären. Gerade diese Wirkungen wären aber nicht erklärt und blieben so problematisch wie vorher; weshalb gar nicht abzusehn ist, wozu es nöthig wäre eine Bewegung anzunehmen, da sie gar nicht das leistet, was ihr von ihr begehrt. Die Bewegung kommt dem Wesen der Dinge nicht zu und ist ihnen ewig fremd.

Sich über eine solche Argumentation hinwegzusetzen, wurden jene Gegner der eleatischen unbewegten Einheit durch ein aus der Sinnlichkeit stammendes Vorurtheil verführt. Es scheint so unwiderleglich, dass jedes wahrhaft Seiende ein raumfüllender Körper sei, ein Klumpen Materie, gross oder klein, aber jedenfalls räumlich ausgedehnt: so dass zwei und mehrere solcher Klumpen nicht in einem Raume sein können. Unter dieser Voraussetzung nahm Anaxagoras wie später Demokrit an, dass sie sich stossen müssten, wenn sie in ihren Bewegungen auf einander geriethen, dass sie sich den gleichen Raum streitig machen würden, und dass dieser Kampf eben alle Veränderung verursache. Mit andern Worten: jene ganz isolirten, durch und durch verschiedenartigen und ewig unveränderlichen Substanzen waren doch nicht

absolut verschiedenartig gedacht, sondern hatten sämmtlich, ausser einer specifischen, ganz besonderen Qualität, doch ein ganz und gar gleichartiges Substrat, ein Stück raumfüllender Materie. In der Theilnahme an der Materie standen sie alle gleich und konnten deshalb auf einander wirken, d. h. sich stossen. Überhaupt hieng alle Veränderung ganz und gar nicht ab von der Verschiedenartigkeit jener Substanzen, sondern von ihrer Gleichartigkeit, als Materie. Es liegt hier in den Annahmen des Anaxagoras ein logisches Versehen zu Grunde: denn das wahrhaft an sich Seiende muss gänzlich unbedingt und einheitlich sein, darf somit nichts als seine Ursache voraussetzen — während alle jene anaxagorischen Substanzen doch noch ein Bedingendes, die Materie haben und deren Existenz bereits voraussetzen: die Substanz „Roth" zum Beispiel war für Anaxagoras eben nicht nur roth an sich, sondern ausserdem, verschwiegenerweise, ein Stück qualitätenloser Materie. Nur mit dieser wirkte das „Roth an sich" auf andere Substanzen, nicht mit dem Rothen, sondern mit dem, was nicht roth, nicht gefärbt, überhaupt nicht qualitativ bestimmt ist. Wäre das Roth als Roth streng genommen worden, als die eigentliche Substanz selbst, also ohne jenes Substrat, so würde Anaxagoras gewiss nicht gewagt haben, von einer Wirkung des Roth auf andre Substanzen zu reden, etwa gar mit der Wendung, dass das „Roth an sich" die vom „Fleischigen an sich" empfangene Bewegung durch Stoss weiterpflanze. Dann würde es klar sein, dass ein solches wahrhaft Seiendes nie bewegt werden könnte.

15

Man muss auf die Gegner der Eleaten blicken, um die ausserordentlichen Vorzüge in der Annahme des Parmenides zu würdigen. Welche Verlegenheiten — denen Parmenides

entgangen war — erwarteten Anaxagoras und alle, welche an eine Vielheit der Substanzen glaubten, bei der Frage: „wie viel Substanzen?“ Anaxagoras machte den Sprung, schloss die Augen und sagte: „unendlich viele“: so war er wenigstens über den unglaublich mühseligen Nachweis einer bestimmten Anzahl von Elementarstoffen hinausgeflogen. Da diese unendlich vielen ohne Zuwachs und unverändert, seit Ewigkeiten existiren müssten, so war in jener Annahme der Widerspruch einer abgeschlossen und vollendet zu denkenden Unendlichkeit gegeben. Kurz, die Vielheit, die Bewegung, die Unendlichkeit, von Parmenides durch den staunenswürdigen Satz vom einen Sein in die Flucht geschlagen, kehrten aus der Verbannung zurück und warfen auf die Gegner des Parmenides ihre Geschosse, um mit ihnen Wunden zu verursachen, für die es keine Heilung giebt. Offenbar haben jene Gegner kein sicheres Bewusstsein von der furchtbaren Kraft jener eleatischen Gedanken „es kann keine Zeit, keine Bewegung, keinen Raum geben, denn diese alle können wir uns nur unendlich denken, und zwar einmal unendlich gross, sodann unendlich theilbar; alles Unendliche aber hat kein Sein, existirt nicht“, was niemand bezweifelt, der den Sinn des Wortes „Sein“ streng fasst und der die Existenz von etwas Widerspruchsvollem, zum Beispiel von einer absolvirten Unendlichkeit für unmöglich hält. Wenn aber gerade die Wirklichkeit uns alles nur unter der Form der vollendeten Unendlichkeit zeigt, so fällt es in die Augen, dass sie sich selbst widerspricht, also keine wahre Realität hat. Wenn jene Gegner aber einwenden wollten: „aber in eurem Denken selbst giebt es doch Succession, also könnte auch euer Denken nicht real sein und somit auch nichts beweisen können“, so würde Parmenides vielleicht ähnlich wie Kant in einem ähnlichen Falle, bei einem gleichen Vorwurfe, geantwortet haben: „ich kann zwar sagen, meine Vorstellungen

folgen einander: aber das heisst nur: wir sind uns ihrer als in einer Zeitfolge, d. h. nach der Form des inneren Sinnes bewusst. Die Zeit ist deshalb nicht etwas an sich, auch keine den Dingen objectiv anhängende Bestimmung." Es wäre also zwischen dem reinen Denken, das zeitlos wäre wie das eine parmenideische Sein, und dem Bewusstsein von diesem Denken zu unterscheiden, und letzteres übersetzte bereits das Denken in die Form des Scheins, also der Succession, der Vielheit und der Bewegung. Es ist wahrscheinlich, dass sich Parmenides dieses Auswegs bedient haben würde: übrigens müsste dann gegen ihn dasselbe eingewendet werden, was A. Spir (Denken und Wirklichkeit 2. Aufl. Band I S. 209f.) gegen Kant einwendet. „Nun ist es aber erstens klar, dass ich von einer Succession als solcher nichts wissen kann, wenn ich die aufeinanderfolgenden Glieder derselben nicht zugleich in meinem Bewusstsein habe. Die Vorstellung einer Succession ist also selbst gar nicht successiv, folglich auch von der Succession unserer Vorstellungen durchaus verschieden. Zweitens implicirt die Annahme Kant's so offenbare Absurditäten, dass es einen Wunder nimmt, wie er sie unbeachtet lassen konnte. Cäsar und Sokrates sind nach dieser Annahme nicht wirklich todt, sie leben noch ebensogut wie vor zweitausend Jahren und scheinen bloss todt zu sein, in Folge einer Einrichtung meines „inneren Sinnes". Künftige Menschen leben jetzt schon, und wenn sie jetzt noch nicht als lebend hervortreten, so ist daran ebenfalls jene Einrichtung des „inneren Sinnes" schuld. Hier fragt es sich vor allen Dingen: Wie kann der Anfang und das Ende des bewussten Lebens selbst, mitsammt allen seinen inneren und äusseren Sinnen bloss in der Auffassung des inneren Sinnes existiren? Thatsache ist eben, dass man die Realität der Veränderung durchaus nicht ableugnen kann. Wird sie zum Fenster hinausgewiesen, so

schlüpft sie durch das Schlüsselloch wieder herein. Man sage: „Es scheint mir bloss, dass Zustände und Vorstellungen wechseln", — so ist doch dieser Schein selbst etwas objectiv Vorhandenes und in ihm hat die Succession unzweifelhaft objective Realität, es folgt darin etwas wirklich aufeinander. — Ausserdem muss man bemerken, dass die ganze Kritik der Vernunft ja nur unter der Voraussetzung Grund und Recht haben kann, dass uns unsere *Vorstellungen* selbst so erscheinen, wie sie sind. Denn wenn auch die Vorstellungen uns anders erschienen, als sie wirklich sind, so würde man auch über diese keine gültige Behauptung aufstellen, also keine Erkenntnisstheorie und keine „transscendentale" Untersuchung von objectiver Gültigkeit zu Stande bringen können. Nun steht es aber ausser Zweifel, dass uns unsre Vorstellungen selbst als successiv erscheinen."

Die Betrachtung dieser zweifellos sicheren Succession und Bewegtheit hat nun Anaxagoras zu einer denkwürdigen Hypothese gedrängt. Ersichtlich bewegten die Vorstellungen sich selbst, wurden nicht geschoben und hatten keine Ursache der Bewegung ausser sich. Also giebt es etwas, sagte er sich, was den Ursprung und den Anfang der Bewegung in sich selbst trägt; zweitens aber beachtet er, dass diese Vorstellung nicht nur sich selbst, sondern auch noch etwas ganz Verschiednes bewege, den Leib. Er entdeckt also, in der unmittelbarsten Erfahrung, eine Wirkung von Vorstellungen auf ausgedehnte Materie, die sich als Bewegung der letzteren zu erkennen giebt. Das galt ihm als Thatsache; erst nebenbei reizte es ihn, auch diese Thatsache zu erklären. Genug, er hatte ein regulatives Schema für die Bewegung in der Welt, die er jetzt entweder als eine Bewegung der wahren, isolirten Wesenheiten durch das Vorstellende, den Nous, oder als Bewegung durch bereits Bewegtes dachte. Dass die letztere Art, die mechanische Uebertragung von Be-

wegungen und Stössen, bei seiner Grundannahme ebenfalls ein Problem in sich enthalte, ist ihm wahrscheinlich entgangen: die Gemeinheit und Alltäglichkeit der Wirkung durch Stoss stumpfte wohl seinen Blick gegen die Räthselhaftigkeit desselben ab. Dagegen empfand er recht wohl die problematische, ja widerspruchsvolle Natur einer Wirkung von Vorstellungen auf an sich seiende Substanzen und suchte deshalb auch diese Wirkung auf ein mechanisches, ihm als erklärlich geltendes Schieben und Stossen zurückzuführen. Der Nous war ja jedenfalls auch eine solche an sich seiende Substanz und wurde von ihm als ganz zarte und feine Materie, mit der specifischen Qualität Denken, charakterisirt. Bei einem solchermaassen angenommenen Charakter musste freilich die Wirkung dieser Materie auf die andre Materie ganz derselben Art sein, wie die, welche eine andre Substanz auf eine dritte ausübt, das heisst eine mechanische, durch Druck und Stoss bewegende. Immerhin hatte er jetzt eine Substanz, welche sich selbst bewegt und anderes bewegt, deren Bewegung nicht von aussen kommt und von niemandem sonst abhängt: während es fast gleichgültig schien, wie nun diese Selbstbewegung zu denken sei, etwa ähnlich wie das Sich-hin- und -herschieben von ganz zarten und kleinen runden Quecksilber-Kügelchen. Unter allen Fragen, die die Bewegung betreffen, giebt es keine lästigere als die Frage nach dem Anfang der Bewegung. Wenn man sich nämlich alle übrigen Bewegungen als Folgen und Wirkungen denken darf, so müsste doch immer die erste uranfängliche erklärt werden; für die mechanischen Bewegungen kann aber jedenfalls das erste Glied der Kette nicht in einer mechanischen Bewegung liegen, da dies so viel heissen würde, als auf den widersinnigen Begriff der causa sui recurriren. Den ewigen unbedingten Dingen aber eigene Bewegung, gleichsam von Anfang, als Mitgift ihres Daseins, beizulegen, geht eben-

falls nicht an. Denn Bewegung ist nicht ohne eine Richtung wohin und worauf, also nur als Beziehung und Bedingung vorzustellen; ein Ding ist aber nicht mehr an sich seiend und unbedingt, wenn es sich seiner Natur nach nothwendig auf etwas ausser ihm Existirendes bezieht. In dieser Verlegenheit vermeinte Anaxagoras eine ausserordentliche Hülfe und Rettung in jenem sich selbst bewegenden und sonst unabhängigen Nous zu finden: als dessen Wesen gerade dunkel und verschleiert genug ist, um darüber täuschen zu können, dass auch seine Annahme im Grunde jene verbotene causa sui involvirt. Für die empirische Betrachtung ist es sogar ausgemacht, dass das Vorstellen nicht eine causa sui, sondern die Wirkung des Gehirnes ist, ja ihr muss es als eine wunderliche Ausschweifung gelten, den „Geist", das Gehirnerzeugniss, von seiner causa zu trennen und nach dieser Loslösung noch als existirend zu wähnen. Dies that Anaxagoras; er vergass das Gehirn, seine erstaunliche Künstlichkeit, die Zartheit und Verschlungenheit seiner Windungen und Gänge und decretirte den „Geist an sich". Dieser „Geist an sich" hatte Willkür, allein von allen Substanzen Willkür — eine herrliche Erkenntniss! Er konnte irgendwann einmal mit der Bewegung der Dinge ausser ihm anfangen, ungeheure Zeiten dagegen sich mit sich selbst beschäftigen — kurz, Anaxagoras durfte einen *ersten* Bewegungsmoment in einer Urzeit annehmen, als den Keimpunkt alles sogenannten Werdens, das heisst aller Veränderung, nämlich aller Verschiebung und Umstellung der ewigen Substanzen und ihrer Theilchen. Wenn auch der Geist selbst ewig ist, so ist er doch keineswegs gezwungen, sich seit Ewigkeiten mit dem Herumschieben der Materien-Körner zu quälen: und jedenfalls gab es eine Zeit und einen Zustand jener Materien — gleichgültig ob von kurzer oder langer Dauer —, in dem der Nous noch nicht auf sie eingewirkt hatte, in dem sie

noch unbewegt waren. Dies ist die Periode des anaxagorischen Chaos.

16

Das anaxagorische Chaos ist keine sofort einleuchtende Conception: um sie zu fassen, muss man die Vorstellung verstanden haben, die unser Philosoph von dem sogenannten „Werden" sich gebildet hat. Denn an sich ergäbe der Zustand aller verschiedenartigen Elementar-Existenzen vor aller Bewegung noch keinesfalls nothwendig eine absolute Mischung aller „Samen der Dinge", wie der Ausdruck des Anaxagoras lautet, eine Mischung, die er sich als ein selbst bis zu den kleinsten Theilen vollständiges Durcheinander imaginirte, nachdem alle jene Elementar-Existenzen wie in einem Mörser zerstossen und zu Staubatomen aufgelöst waren, so dass sie nun in jenem Chaos wie in einem Mischkrug durcheinander gerührt werden konnten. Man könnte sagen, dass diese Chaos-Conception nichts Nothwendiges habe; man brauche vielmehr nur eine beliebige zufällige Lage aller jener Existenzen, aber nicht ein unendliches Zertheiltsein derselben anzunehmen; ein regelloses Nebeneinander genüge bereits, es bedürfe keines Durcheinanders, geschweige denn eines so totalen Durcheinanders. Wie kam also Anaxagoras auf diese schwere und complicirte Vorstellung? Wie gesagt, durch seine Auffassung des empirisch gegebenen Werdens. Aus seiner Erfahrung schöpfte er zuerst einen höchst auffallenden Satz über das Werden, und dieser Satz erzwang sich, als seine Consequenz, jene Lehre vom Chaos.

Die Beobachtung der Vorgänge der Entstehung in der Natur, nicht eine Rücksicht auf ein früheres System, gab Anaxagoras die Lehre ein, dass *alles aus allem entstehe:* dies war die Ueberzeugung des Naturforschers, gegründet auf

eine mannichfache, im Grunde natürlich grenzenlos dürftige Induction. Er bewies dies so: wenn selbst das Gegentheil aus dem Gegentheil, das Schwarze zum Beispiel aus dem Weissen, entstehen könne, so sei alles möglich: jenes geschehe aber bei der Auflösung des weissen Schnees in schwarzes Wasser. Die Ernährung des Körpers erklärte er sich dadurch, dass in den Nahrungsmitteln unsichtbar kleine Bestandtheile von Fleisch oder Blut oder Knochen sein müssten, die sich, bei der Ernährung, ausschieden und mit dem Gleichartigen im Körper vereinigten. Wenn aber alles aus allem werden kann, Festes aus dem Flüssigen, Hartes aus dem Weichen, Schwarzes aus dem Weissen, Fleischiges aus Brod, so muss auch alles in allem enthalten sein. Die Namen der Dinge drücken dann nur das Uebergewicht der einen Substanz über die anderen, in kleineren, oft nicht wahrnehmbaren Massen vorkommenden Substanzen aus. Im Gold, das heisst in dem, was man a potiore mit dem Namen „Gold" bezeichnet, muss auch Silber Schnee Brod und Fleisch enthalten sein, aber in ganz geringen Bestandtheilen; nach dem Ueberwiegenden, nach der Goldsubstanz, ist das Ganze genannt.

Wie ist es aber möglich, dass eine Substanz überwiegt und in grösserer Masse, als die anderen bezitzen, ein Ding erfüllt? Die Erfahrung zeigt, dass nur durch die Bewegung dieses Uebergewicht allmählich erzeugt wird, dass das Uebergewicht das Resultat eines Processes ist, den wir gemeinhin Werden nennen; dass dagegen alles in allem ist, ist nicht das Resultat eines Processes, sondern im Gegentheil die Voraussetzung alles Werdens und alles Bewegtseins und somit vor allem Werden. Mit andern Worten: die Empirie lehrt, dass fortwährend das Gleiche zum Gleichen, zum Beispiel durch Ernährung, hinzugeführt wird, also war es ursprünglich nicht bei einander und zusammengeballt, sondern

getrennt. Vielmehr wird, in den vor den Augen liegenden empirischen Vorgängen, das Gleiche immer aus dem Ungleichen herausgezogen und fortbewegt (zum Beispiel bei der Ernährung die Fleischtheilchen aus dem Brode u. s. w.), somit ist das Durcheinander der verschiedenen Substanzen die ältere Form der Constitution der Dinge und der Zeit nach vor allem Werden und Bewegen. Wenn also alles sogenannte Werden ein Ausscheiden ist und eine Mischung voraussetzt, so fragt es sich nun, welchen Grad diese Mischung, dieses Durcheinander ursprünglich gehabt haben muss. Obgleich der Process eine Bewegung des Gleichartigen zum Gleichartigen, das Werden schon eine ungeheure Zeit andauernd, erkennt man trotzdem, wie auch jetzt noch in allen Dingen Reste und Samenkörner aller anderen Dinge eingeschlossen sind, die auf ihre Ausscheidung warten, und wie nur hier und da ein Uebergewicht zu Stande gebracht ist; die Urmischung muss eine vollständige, das heisst bis in's Unendlich-Kleine gehende gewesen sein, da die Entmischung einen unendlichen Zeitraum verbraucht. Dabei wird streng an dem Gedanken festgehalten, dass alles, was ein wesenhaftes Sein besitzt, in's Unendliche theilbar ist, ohne sein Specificum einzubüssen.

Nach diesen Voraussetzungen stellt sich Anaxagoras die Urexistenz der Welt vor, etwa gleich einer staubartigen Masse von unendlich kleinen erfüllten Punkten, von denen jeder specifisch einfach ist und nur eine Qualität besitzt, doch so, dass jede specifische Qualität in unendlich vielen einzelnen Punkten repräsentirt wird. Solche Punkte hat Aristoteles Homoiomerien genannt, in Rücksicht darauf, dass sie die unter sich gleichartigen Theile eines mit seinen Theilen gleichartigen Ganzen sind. Man würde aber sehr irren, jenes ursprüngliche Durcheinander aller solcher Punkte, solcher „Samenkörner der Dinge" dem einen Urstoffe des

Anaximander gleichzusetzen; denn letzterer, das „Unbestimmte" genannt, ist eine durchaus einheitliche und einartige Masse, ersteres ein Aggregat von Stoffen. Zwar kann man von diesem Aggregat von Stoffen dasselbe aussagen, wie von dem Unbestimmten des Anaximander: wie dies Aristoteles thut; es konnte weder weiss noch grau, noch schwarz, noch sonstwie gefärbt sein, es war geschmacklos, geruchlos und als Ganzes überhaupt weder quantitativ, noch qualitativ bestimmt: soweit reicht die Gleichheit des anaximandrischen Unbestimmten und der anaxagorischen Urmischung. Abgesehen aber von dieser negativen Gleichheit unterscheiden sie sich positiv dadurch, dass die letztere zusammengesetzt, das erstere eine Einheit ist. Anaxagoras hatte wenigstens durch die Annahme seines Chaos so viel vor Anaximander voraus, dass er nicht nöthig hatte, das Viele aus dem Einen, das Werdende aus dem Seienden abzuleiten.

Freilich musste er bei seiner Allmischung der Samen eine Ausnahme zulassen: der Nous war damals nicht und ist überhaupt auch jetzt keinem Dinge beigemischt. Denn wenn er nur einem Seienden beigemischt wäre, so müsste er dann, in unendlichen Zertheilungen, in allen Dingen wohnen. Diese Ausnahme ist logisch höchst bedenklich, zumal bei der früher geschilderten materiellen Natur des Nous, sie hat etwas Mythologisches und scheint willkürlich, war aber, nach den anaxagorischen Prämissen, eine strenge Nothwendigkeit. Der Geist, übrigens theilbar in's Unendliche wie jeder andre Stoff, nur nicht durch andre Stoffe, sondern durch sich selbst, wenn er sich theilt, sich theilend und bald gross bald klein sich zusammenballend, hat seine gleiche Masse und Qualität seit aller Ewigkeit: und das, was in diesem Augenblick, in der gesammten Welt, bei Thieren Pflanzen Menschen, Geist ist, war es auch, ohne ein mehr oder weniger, wenn auch anders vertheilt, vor einem Jahrtausend. Aber wo er je ein

Verhältniss zu einer andern Substanz hatte, da war er nie ihr beigemischt, sondern ergriff sie freiwillig, bewegte und schob sie nach Willkür, kurz herrschte über sie. Er, der allein in sich Bewegung hat, besitzt auch allein die Herrschaft in der Welt und zeigt diese durch das Bewegen der Substanzen-Körner. Wohin aber bewegt er sie? Oder ist eine Bewegung denkbar ohne Richtung, ohne Bahn? Ist der Geist in seinen Stössen ebenso willkürlich, wie es willkürlich ist, wann er stösst und wann er nicht stösst? Kurz, herrscht innerhalb der Bewegung der Zufall, das heisst die blindeste Beliebigkeit? An dieser Grenze betreten wir das Allerheiligste in dem Vorstellungsbezirk des Anaxagoras.

17

Was musste mit jenem chaotischen Durcheinander des Urzustandes vor aller Bewegung gemacht werden, damit aus ihm, ohne jeden Zuwachs neuer Substanzen und Kräfte, die vorhandene Welt mit den regelmässigen Bahnen der Gestirne, mit den gesetzmässigen Formen der Jahres- und Tageszeiten, mit der mannichfachen Schönheit und Ordnung, kurz, damit aus dem Chaos ein Kosmos werde? Es kann dies nur Folge der Bewegung sein, aber einer bestimmten und klug eingerichteten Bewegung. Diese Bewegung selbst ist das Mittel des Nous, sein Ziel würde die vollendete Ausscheidung des Gleichen sein, ein bisher noch unerreichtes Ziel, weil die Unordnung und Mischung anfangs eine unendliche war. Dieses Ziel ist nur durch einen ungeheuren Process zu erstreben, nicht durch einen mythologischen Zauberschlag auf einmal herbeizuschaffen: wenn einmal, in einem unendlich fernen Zeitpunkt, es erreicht ist, dass alles Gleichartige zusammengeführt ist und jetzt die Urexistenzen, ungetheilt, neben einander in schöner Ordnung lagern, wenn

jedes Theilchen seine Genossen und seine Heimath gefunden, wenn der grosse Friede nach der grossen Zertheilung und Zerspaltung der Substanzen eintritt und es gar nichts Zerspaltenes und Zertheiltes mehr giebt, dann wird der Nous wieder in seine Selbstbewegung zurückkehren und nicht mehr selbst zertheilt, bald in grösseren, bald in kleineren Massen, als Pflanzengeist oder Thiergeist die Welt durchschweifen und sich in andre Materie einwohnen. Inzwischen ist die Aufgabe noch nicht zu Ende geführt: aber die Art der Bewegung, welche der Nous ausgedacht hat, um sie zu lösen, erweist eine wunderbare Zweckmässigkeit, denn durch sie wird die Aufgabe in jedem neuen Augenblicke mehr gelöst. Sie hat nämlich den Charakter einer concentrisch fortgesetzten Kreisbewegung: an irgend einem Punkte der chaotischen Mischung hat sie begonnen, in der Form einer kleinen Drehung und in immer grösseren Bahnen durchmisst diese Kreisbewegung alles vorhandene Sein, überall das Gleiche zum Gleichen herausschnellend. Zuerst bringt dieser rollende Umschwung alles Dichte an das Dichte, alles Dünne an das Dünne und ebenso alles Dunkle, Helle, Feuchte, Trockne zu ihres gleichen: über diesen allgemeinen Rubriken giebt es wieder zwei noch umfassendere, nämlich Aether, das heisst alles, was warm licht dünn ist, und Aër, alles Dunkle Kalte Schwere Feste bezeichnend. Durch Scheidung der ätherischen Massen von den aërischen bildet sich, als nächste Wirkung jenes in immer grösseren Kreisen rollenden Rades, etwas ähnliches, wie bei einem Wirbel, den jemand in einem stehenden Gewässer macht: die schweren Bestandtheile werden in die Mitte geführt und zusammengedrückt. Ebenso formt sich jene fortschreitende Wasserhose im Chaos nach aussen aus den ätherischen dünnen lichten, nach innen aus den wolkigen schweren feuchten Bestandtheilen. Dann scheidet sich, im Fortgange dieses Processes, aus jener im

Innern sich zusammenballenden aërischen Masse das Wasser und aus dem Wasser wieder das Erdige aus, aus dem Erdigen aber, unter der Wirkung der furchtbaren Kälte, die Gesteine. Wiederum werden einige Steinmassen bei der Wucht der Drehung einmal seitwärts von der Erde fortgerissen und hinein in das Bereich des heissen lichten Aethers geworfen; dort, in dessen feurigem Elemente zum Glühen gebracht und in der ätherischen Kreisbewegung mit fortgeschwungen, strahlen sie Licht aus und beleuchten und erwärmen die an sich dunkle und kalte Erde, als Sonne und Gestirne. Die ganze Conception ist von einer wunderbaren Kühnheit und Einfachheit und hat gar nichts von jener täppischen und menschenähnlichen Teleologie an sich, die man häufig an den Namen des Anaxagoras geknüpft hat. Jene Conception hat gerade darin ihre Grösse und ihren Stolz, dass sie aus dem bewegten Kreis den ganzen Kosmos des Werdens ableitet, während Parmenides das wahrhaft Seiende wie eine ruhende todte Kugel anschaute. Ist jener Kreis erst bewegt und durch den Nous in's Rollen gebracht, so ist alle Ordnung Gesetzmässigkeit und Schönheit der Welt die natürliche Folge jenes ersten Anstosses. Welches Unrecht thut man Anaxagoras an, wenn man ihm seine in dieser Conception sich bezeigende weise Enthaltung von der Teleologie zum Vorwurf macht und von seinem Nous verächtlich wie von einem deus ex machina redet. Vielmehr hätte Anaxagoras, gerade wegen der Beseitigung mythologischer und theistischer Wundereingriffe und anthropomorphischer Zwecke und Utilitäten, sich ähnlicher stolzer Worte bedienen können, wie sie Kant in seiner Naturgeschichte des Himmels gebraucht hat. Ist es doch ein erhabener Gedanke, jene Herrlichkeit des Kosmos und die staunenswürdige Einrichtung der Sternenbahnen durchaus auf eine einfache rein mechanische Bewegung und gleichsam auf eine bewegte mathematische

Figur zurückzuführen, also nicht auf Absichten und eingreifende Hände eines Maschinengottes, sondern nur auf eine Art der Schwingung, die, wenn sie nur einmal angefangen hat, in ihrem Verlaufe nothwendig und bestimmt ist und Wirkungen erzielt, die der weisesten Berechnung des Scharfsinns und der durchdachtesten Zweckmässigkeit gleichen, ohne sie zu sein. „Ich geniesse das Vergnügen, sagt Kant, ohne Beihülfe willkürlicher Erdichtungen, unter der Veranlassung ausgemachter Bewegungsgesetze, sich ein wohlgeordnetes Ganze erzeugen zu sehen, welches demjenigen Weltsysteme, das das unsrige ist, so ähnlich sieht, dass ich mich nicht entbrechen kann, es für dasselbe zu halten. Mich dünkt, man könnte hier, in gewissem Verstande, ohne Vermessenheit sagen: gebt mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen!“

18

Selbst nun vorausgesetzt, dass man einmal jene Urmischung als richtig erschlossen gelten lässt, scheinen doch zunächst einige Bedenken aus der Mechanik dem grossen Entwurfe des Weltenbaues entgegenzutreten. Wenn nämlich auch der Geist an einer Stelle eine Kreisbewegung erregt, so ist die Fortsetzung derselben, besonders da sie unendlich sein soll und allmählich alle vorhandenen Massen herumschwingen soll, noch sehr schwer vorzustellen. Von vornherein würde man vermuthen, dass der Druck aller übrigen Materie diese kaum entstandene kleine Kreisbewegung erdrücken müsste; dass dies nicht geschieht, setzt von Seiten des erregenden Nous voraus, dass er plötzlich mit furchtbarer Kraft einsetzt, so schnell jedenfalls, dass wir die Bewegung einen Wirbel nennen müssen: wie Demokrit sich ebenfalls einen solchen Wirbel imaginirte. Und da dieser Wirbel unendlich stark

sein muss, um durch die ganze darauf lastende Welt des Unendlichen nicht gehemmt zu werden, so wird er unendsich schnell sein, denn die Stärke kann sich ursprünglich nur in der Schnelligkeit offenbaren. Je weiter dagegen die concentrischen Ringe sind, um so langsamer wird diese Bewegung sein; wenn einmal die Bewegung das Ende der unendlich ausgespannten Welt erreichen könnte, dann müsste sie bereits unendlich kleine Schnelligkeit des Umschwungs haben. Umgekehrt, wenn wir uns die Bewegung unendlich gross das heisst unendlich schnell denken, nämlich bei dem allerersten Einsetzen der Bewegung, so muss auch der anfängliche Kreis unendlich klein gewesen sein; wir bekommen also als Anfang einen um sich selbst gedrehten Punkt, mit einem unendlich kleinen materiellen Inhalte. Dieser würde aber die weitere Bewegung gar nicht erklären: man könnte sich selbst sämmtliche Punkte der Urmasse um sich selbst wirbelnd denken, und doch bliebe die ganze Masse unbewegt und ungeschieden. Falls dagegen jener vom Nous ergriffene und geschwungene materielle Punkt von unendlicher Kleinheit nicht um sich gedreht wurde, sondern eine Peripherie umschrieb, die beliebig grösser war, so genügte dies bereits, um andre materielle Punkte anzustossen, fortzubewegen, zu schleudern, abprallen zu lassen und so allmählich einen beweglichen und um sich greifenden Tumult zu erregen, in dem, als nächstes Resultat, jene Scheidung der aërischen Massen von den ätherischen vor sich gehen musste. Wie der Einsatz der Bewegung selbst ein willkürlicher Act des Nous ist, so ist es auch die Art dieses Einsatzes, insofern die erste Bewegung einen Kreis, dessen Radius beliebig grösser gewählt ist als ein Punkt, umschreibt.

Hier könnte man nun freilich fragen, was damals dem Nous so plötzlich eingefallen ist, ein beliebiges materielles Pünktchen, aus jener Anzahl von Punkten, anzustossen und in wirbelndem Tanze herumzudrehen, und warum ihm das nicht früher einfiel. Darauf würde Anaxagoras antworten: „Er hat das Privilegium der Willkür, er darf einmal beliebig anfangen, er hängt von sich ab, während alles andere von aussen her determinirt ist. Er hat keine Pflicht und also auch keinen Zweck, den zu verfolgen er gezwungen wäre; wenn er einmal mit jener Bewegung anfieng und sich einen Zweck setzte, so war dies doch nur — die Antwort ist schwer, Heraklit würde ergänzen — ein *Spiel*."

Das scheint immer die den Griechen auf der Lippe schwebende letzte Lösung oder Auskunft gewesen zu sein. Der anaxagorische Geist ist ein Künstler, und zwar das gewaltigste Genie der Mechanik und Baukunst, mit den einfachsten Mitteln die grossartigsten Formen und Bahnen und gleichsam eine bewegliche Architektur schaffend, aber immer aus jener irrationalen Willkür, die in der Tiefe des Künstlers liegt. Es ist, als ob Anaxagoras auf Phidias deutete und angesichts des ungeheuren Künstlerwerks, des Kosmos, ebenso wie vor dem Parthenon uns zuriefe: „Das Werden ist kein moralisches, sondern nur ein künstlerisches Phänomen." Aristoteles erzählt, dass Anaxagoras auf die Frage, weshalb das Dasein überhaupt für ihn werthvoll sei, geantwortet habe „um den Himmel und die gesammte Ordnung des Kosmos anzuschauen". Er behandelte die physikalischen Dinge so andächtig und mit so geheimnissvoller Scheu, wie wir vor einem antiken Tempel stehen; seine Lehre wurde zu einer Art von freigeistischer Religionsübung, sich schützend durch das odi profanum vulgus et arceo und ihre Anhänger

aus der höchsten und edelsten Gesellschaft Athen's mit Vorsicht wählend. In der abgeschlossnen Gemeinde der athenischen Anaxagoreer war die Mythologie des Volkes nur noch als eine symbolische Sprache erlaubt; alle Mythen, alle Götter, alle Heroen galten hier nur als Hieroglyphen der Naturdeutung, und selbst das homerische Epos sollte der kanonische Gesang vom Walten des Nous und von den Kämpfen und Gesetzen der Physis sein. Hier und da drang ein Ton aus dieser Gesellschaft erhabener Freigeister in das Volk; und besonders der grosse und jederzeit verwegene, auf Neues sinnende Euripides wagte mancherlei durch die tragische Maske laut werden zu lassen, was der Masse wie ein Pfeil durch die Sinne drang und von dem sie sich nur durch possenhafte Caricaturen und lächerliche Umdeutungen befreite.

Der allergrösste Anaxagoreer ist aber Perikles, der mächtigste und würdigste Mensch der Welt; und gerade über ihn legt Plato das Zeugniss ab, dass allein die Philosophie des Anaxagoras seinem Genie den erhabnen Flug gegeben habe. Wenn er als öffentlicher Redner vor seinem Volke stand, in der schönen Starrheit und Unbewegtheit eines marmornen Olympiers und jetzt, ruhig, in seinen Mantel gehüllt, bei unverändertem Faltenwurfe, ohne jeden Wechsel des Gesichtsausdrucks, ohne Lächeln, mit dem gleichbleibenden starken Ton der Stimme, also ganz und gar undemosthenisch, aber eben perikleisch redete, donnerte blitzte vernichtete und erlöste — dann war er die Abbreviatur des anaxagorischen Kosmos, das Bild des Nous, der sich das schönste und würdevollste Gehäuse gebaut hat und gleichsam die sichtbare Menschwerdung der bauenden bewegenden ausscheidenden ordnenden überschauenden künstlerisch-undeterminirten Kraft des Geistes. Anaxagoras selbst hat gesagt, der Mensch sei schon deshalb das vernünftigste Wesen oder

müsse schon darum den Nous in grösserer Fülle als alle anderen Wesen in sich beherbergen, weil er so bewunderungswürdige Organe wie die Hände habe; er schloss also darauf, dass jener Nous je nach der Grösse und Masse, in der er sich eines materiellen Körpers bemächtigt, sich immer die seinem Quantitätsgrade entsprechenden Werkzeuge aus dieser Materie baue, die schönsten und zweckmässigsten somit, wenn er in grösster Fülle erscheint. Und wie die wundersamste und zweckmässigste That des Nous jene kreisförmige Urbewegung sein musste, da damals der Geist noch ungetheilt in sich zusammen war, so erschien wohl die Wirkung der perikleischen Rede dem horchenden Anaxagoras oftmals als ein Gleichnissbild jener kreisförmigen Urbewegung; denn auch hier spürte er zuerst einen mit furchtbarer Kraft, aber geordnet sich bewegenden Gedankenwirbel, der in concentrischen Kreisen die Nächsten und die Fernsten allmählich erfasste und fortriss und der, wenn er sein Ende erreichte, das gesammte Volk ordnend und scheidend umgestaltet hatte.

Den späteren Philosophen des Alterthums war die Art, wie Anaxagoras von seinem Nous zur Erklärung der Welt Gebrauch machte, wunderlich, ja kaum verzeihlich; es erschien ihnen als ob er ein herrliches Werkzeug gefunden, aber nicht recht verstanden habe, und sie suchten nachzuholen, was vom Finder versäumt war. Sie erkannten also nicht, welchen Sinn die vom reinsten Geiste naturwissenschaftlicher Methode eingegebne Entsagung des Anaxagoras hatte, die sich in jedem Falle und vor allem die Frage stellte, wodurch etwas ist (causa efficiens) und nicht, weshalb etwas ist (causa finalis). Der Nous ist von Anaxagoras nur zur Beantwortung der speciellen Frage „wodurch giebt es Bewegung und wodurch giebt es regelmässige Bewegungen?“ herbeigezogen worden; Plato aber wirft ihm vor, er habe zeigen müssen, aber nicht

gezeigt, dass jedes Ding in seiner Weise und an seinem Orte sich am schönsten besten und zweckmässigsten befinde. Dies hätte aber Anaxagoras in keinem einzelnen Falle zu behaupten gewagt, für ihn war die vorhandene Welt nicht einmal die denkbar vollkommenste, denn er sah jedes Ding aus jedem entstehen und fand die Scheidung der Substanzen durch den Nous weder am Ende des erfüllten Raumes in der Welt, noch in den einzelnen Wesen vollzogen und abgethan. Es reichte seinem Erkennen vollständig aus, eine Bewegung gefunden zu haben, welche, in einfacher Fortwirkung, aus einem durch und durch gemischten Chaos die sichtbare Ordnung schaffen kann, und er hütete sich wohl, die Frage nach dem Weshalb? der Bewegung, nach dem vernünftigen Zweck der Bewegung zu stellen. Hatte nämlich der Nous einen seinem Wesen nach nothwendigen Zweck durch sie zu erfüllen, so stand es nicht mehr in seiner Willkür, die Bewegung irgend einmal anzufangen; sofern er ewig ist, hätte er auch ewig schon von diesem Zwecke bestimmt werden müssen, und dann hätte es keinen Zeitpunkt geben dürfen, in dem die Bewegung noch fehlte, ja es wäre logisch verboten gewesen, für die Bewegung einen Anfangspunkt anzunehmen: wodurch dann wiederum die Vorstellung vom ursprünglichen Chaos, das Fundament der ganzen anaxagorischen Weltdeutung, ebenfalls logisch unmöglich geworden wäre. Um solchen Schwierigkeiten, die die Teleologie schafft, zu entgehen, musste Anaxagoras immer auf das stärkste betonen und betheuern, dass der Geist willkürlich sei; alle seine Acte, auch der jener Urbewegung, seien Acte des „freien Willens", während dagegen die ganze andre Welt streng determinirt und zwar mechanisch determinirt, nach jenem Urmoment, sich bilde. Jener absolut freie Wille kann aber nur zwecklos gedacht werden, ungefähr nach Art des Kinderspieles oder des künstlerischen

Spieltriebes. Es ist ein Irrthum, wenn man Anaxagoras die gewöhnliche Verwechslung des Teleologen zumuthet, der, im Anstaunen der ausserordentlichen Zweckmässigkeit, der Uebereinstimmung der Theile mit dem Ganzen, namentlich im Organischen, voraussetzt, das was für den Intellect existirt, sei auch durch den Intellect hineingekommen, und das, was er nur unter Leitung des Zweckbegriffs zu Stande bringt, müsse auch von der Natur durch Ueberlegung und Zweckbegriffe zu Stande gebracht sein. (Schopenhauer Welt als Wille und Vorstellung, Band II, zweites Buch, Capitel 26, zur Teleologie.) In der Manier des Anaxagoras gedacht, ist aber im Gegentheil die Ordnung und Zweckmässigkeit der Dinge direct nur das Resultat einer blind mechanischen Bewegung; und nur um diese Bewegung veranlassen zu können, um aus der Todesruhe des Chaos irgendwann einmal herauszukommen, nahm Anaxagoras den willkürlichen, von sich allein abhängigen Nous an. Er schätzte an ihm gerade die Eigenschaft, beliebig zu sein, also unbedingt, undeterminirt, weder von Ursachen noch von Zwecken geleitet, wirken zu können.

Entwürfe zur Fortsetzung.

(Anfang 1873.)

I

Dass diese gesammte Auffassung der anaxagorischen Lehre richtig sein muss, beweist am deutlichsten die Art, wie die Nachfolger des Anaxagoras, der Agrigentiner Empedokles und der Atomenlehrer Demokrit in ihren Gegensystemen thatsächlich dieselbe kritisirten und verbesserten. Die Methode dieser Kritik ist vor allem die fortgesetzte Entsagung in jenem erwähnten naturwissenschaftlichen Geiste, das Gesetz der Sparsamkeit, auf die Naturerklärung angewendet. Die Hypothese, die mit dem kleinsten Aufwande von Voraussetzungen und Mitteln die vorhandene Welt erklärt, soll den Vorzug haben: denn in ihr ist das wenigste Belieben, und das freie Spiel mit Möglichkeiten untersagt. Sollte es zwei Hypothesen geben, die beide die Welt erklären, so ist streng zu prüfen, welche von beiden jener Forderung der Sparsamkeit am meisten genügt. Wer mit den einfacheren und bekannteren Kräften, vor allem den mechanischen, bei jener Erklärung auskommen kann, wer aus möglichst wenigen Kräften den vorhandenen Bau der Welt ableitet, wird immer demjenigen vorgezogen werden, der die complicirteren und weniger bekannten Kräfte, und dazu diese noch in grösserer Zahl, ein weltbildendes Spiel treiben lässt. So sehen wir denn Empedokles bemüht, den *Ueberfluss* an Hypothesen aus der Lehre des Anaxagoras zu beseitigen.

Als erste nicht nothwendige Hypothese fällt die vom anaxagorischen Nous, denn seine Annahme ist viel zu voll, um etwas so Einfaches wie die Bewegung zu erklären. Es ist doch nur nöthig, die beiden Arten der Bewegung, das Sichhinbewegen eines Gegenstandes zu einem andern und das Sichwegbewegen von einem andern zu erklären.

2

Wenn unser jetziges Werden ein Ausscheiden ist, wenn auch kein völliges, so fragt Empedokles: was hindert die völlige Ausscheidung? Also eine entgegenstrebende Kraft, das heisst eine latente Bewegung der Anziehung.

Sodann: um jenes Chaos zu erklären, muss auch schon bereits eine Macht thätig gewesen sein, es ist zu dieser innigsten Verschlingung eine Bewegung nöthig.

Also periodisches Ueberwiegen der einen und der andern Macht sicher. Diese sind entgegengesetzt.

Die Macht der Attraction wirkt auch jetzt noch, denn sonst gäbe es gar keine Dinge, es wäre alles geschieden.

Das ist das Thatsächliche: zwei Bewegungsarten. Diese erklärt der Nous nicht. Dagegen Liebe und Hass: dass diese bewegen, sehn wir doch gewiss, so gut als dass der Nous sich bewegt.

Jetzt verändert sich die Auffassung des Urzustandes: es ist der *seligste*. Bei Anaxagoras war es das Chaos vor dem architektonischen Werk, gleichsam der Steinhaufen des Bauplatzes.

3

Empedokles hatte den Gedanken einer der Schwere entgegenwirkenden, durch den Umschwung entstehenden Tan-

gentialkraft gefasst (de coelo I p. 284) Schopenhauer W. a. W. II 390.

Er hielt die Fortsetzung der Kreisbewegung für *unmöglich* bei Anaxagoras. Es gäbe einen *Wirbel,* d. h. den Gegensatz der geordneten Bewegung.

Wären die Theilchen unendlich durch einander vermischt, so könnte man die Körper ohne Kraftanstrengung auseinanderbrechen, sie würden nicht zusammenhalten, sie wären wie Staub.

Die Kräfte, die die Atome an einander drücken und der Masse die Festigkeit geben, nennt Empedokles „Liebe". Es ist eine Molekularkraft, eine constitutive Kraft der Körper.

4

Gegen Anaxagoras.

1. Das Chaos setzt schon Bewegung voraus.

2. Nichts hinderte die volle Ausscheidung.

3. Unsere Körper wären Staubgebilde. Wie Bewegung, wenn nicht in allen Körpern Gegenbewegungen sind?

4. Eine geordnet fortgesetzte Kreisbewegung unmöglich: nur ein Wirbel. Den Wirbel nimmt er selbst als Wirkung des νεῖκος an. ἀπορροαί. Wie wirkt Entferntes auf einander, Sonne auf Erde? Wäre alles noch im Wirbel, wäre das unmöglich. Also zwei bewegende Kräfte mindestens: die den Dingen inhäriren müssen.

5. Warum unendliche ὄντα? Ueberschreiten der Erfahrung. Anaxagoras meinte die chemischen Atome. Empedokles versuchte die Annahme von vier chemischen Atomenarten. Er hielt die Aggregatzustände für essentiell und die Wärme coordinirt. Also die Aggregatzustände durch Abstossung und Attraction; Materie in vier Formen.

6. Das Periodische ist nöthig.

7. Bei den lebenden Wesen will Empedokles auch noch nach dem gleichen Princip verfahren. Er leugnet auch hier die Zweckmässigkeit. Seine grösste That. Bei Anaxagoras ein Dualismus.

5

Die Symbolik der *Geschlechtsliebe*. Hier wie in der platonischen Fabel zeigt sich die Sehnsucht nach dem Einssein, zeigt sich, dass einmal grössere Einheit schon existirte: wäre diese grössere Einheit hergestellt, dann würde diese wieder nach einer noch grösseren streben. Die Ueberzeugung von der Einheit alles Lebendigen verbürgt, dass es einmal ein *ungeheures Lebendiges* gab, von dem wir Stücke sind: das ist wohl der Sphairos selbst. Er ist die seligste Gottheit. Alles war nur durch Liebe verbunden, also höchst zweckmässig. Diese ist zerrissen und zerspalten worden durch den Hass, in seine Elemente zerstückt und dadurch getödtet, des Lebens beraubt. Im Wirbel entstehen keine lebendigen Einzelwesen. Endlich ist alles getrennt, und nun beginnt unsere Periode. (Der anaxagorischen Urmischung setzt er eine Urentzweiung entgegen.) Die Liebe, blind wie sie ist, wirft mit wüthender Hast wieder die Elemente an einander, versuchend, ob sie sie wieder zum Leben bringt. Hier und da gelingt es. Es setzt sich fort. Ein Ahnungsgefühl in den belebten Wesen entsteht, dass sie noch höhere Vereinigungen erstreben müssen, als Heimat und Urzustand. Eros. Es ist ein furchtbares Verbrechen Leben zu tödten, denn damit strebt man zur Urentzweiung zurück. Einstmals soll alles wieder ein *einziges Leben* sein, der seligste Zustand.

Die pythagoreisch-orphische Lehre in naturwissenschaftlicher Umdeutung: Empedokles beherrscht beide Ausdrucksmittel mit Bewusstsein, darum ist er der erste Rhetor. Politische Ziele.

Die Doppelnatur — das Agonale und das Liebende, Mitleidige.

Versuch der *hellenischen Gesammtreform.*

Alle unorganische Materie ist aus organischer entstanden, es ist todte organische Materie. Leichnam und Mensch.

6

Demokrit.

Möglichste Vereinfachung der Hypothesen.

1. Es giebt Bewegung, also leeren Raum, also Nichtseiendes. Das Denken eine Bewegung.

2. Wenn es ein Seiendes giebt, muss es untheilbar sein, das heisst absolut erfüllt. Das Zertheilen ist nur erklärbar bei leeren Räumen, bei Poren. Ein absolut poröses Ding ist nur das Nichtseiende.

3. Die secundären Eigenschaften der Materie νόμῳ, nicht an sich.

4. Feststellung der primären Eigenschaften der ἄτομα. Worin gleichartig, worin verschieden?

5. Die Aggregatzustände des Empedokles (4 Elemente) setzen nur die gleichartigen Atome voraus, können also nicht selbst ὄντα sein.

6. Die Bewegung ist mit den Atomen unlösbar verbunden, Wirkung der Schwerkraft. Epikur. Kritik: was heisst Schwere in einem unendlichen leeren Raume?

7. Denken ist Bewegung der Feueratome. Seele, Leben, Sinneswahrnehmungen.

Werth des Materialismus und Verlegenheit desselben.

Plato und Demokrit.

Der weltflüchtige heimatlose edle Forscher.

Demokrit und die Pythagoreer finden zusammen das Fundament der Naturwissenschaften.

Welches sind die Ursachen, welche eine gedeihliche Experimentalphysik im Alterthum nach Demokrit unterbrochen haben?

7

Anaxagoras hat von Heraklit die Vorstellung genommen, dass in jedem Werden und Sein das Entgegengesetzte zusammen ist.

Er empfand wohl den Widerspruch, dass ein Körper viele Eigenschaften hat, und *pulverisirte* ihn, in dem Glauben jetzt ihn in seine wahren Qualitäten aufgelöst zu haben.

Plato: erst Herakliteer, consequent Skeptiker: alles, auch das Denken, Fluss.

Durch Sokrates zum Beharren des Guten, Schönen gebracht.

Diese als seiend angenommen.

An der Idee des Guten, Schönen nehmen alle Gattungsideale theil und sind deshalb auch *seiend* (wie die Seele an der Idee des Lebens). Die Idee *gestaltlos*.

Durch Pythagoras' Seelenwanderung ist die Frage beantwortet: wie wir etwas von den Ideen wissen können.

Ende Plato's: Skepticismus im Parmenides. Widerlegung der Ideenlehre.

8

Schluss.

Das Denken der Griechen im *tragischen Zeitalter* ist *pessimistisch* oder *künstlerisch optimistisch*.

Ihr Urtheil über das *Leben* besagt mehr.

Das Eine, Flucht vor dem Werden. Aut Einheit aut künstlerisches Spiel.

Tiefes Misstrauen gegen die Realität: niemand nimmt einen guten Gott, der alles optime gemacht, an.

{ Pythagoreer religiöse Secte.
{ Anaximander.
{ Empedokles.

Eleaten.

{ Anaxagoras.
{ Heraklit.

Demokrit: die Welt ohne moralische und ästhetische Bedeutung, Pessimismus des Zufalls.

Wenn man sie alle vor eine Tragödie stellte, so würden die drei ersten sie als Spiegel der Unseligkeit des Daseins erkennen, Parmenides als vergänglichen Schein, Heraklit und Anaxagoras als künstlerischen Bau und Abbild der Weltgesetze, Demokrit als Resultat von Maschinen.

Mit Sokrates beginnt der *Optimismus,* der nicht mehr künstlerische, mit Teleologie und dem Glauben an den guten Gott; der Glaube an den wissenden guten Menschen. Auflösung der Instincte.

Sokrates bricht mit der bisherigen *Wissenschaft* und *Cultur,* er will zurück zur alten Bürgertugend und zum Staate.

Plato löst sich von dem Staate, als er merkt, dass er mit der neuen Cultur identisch geworden ist.

Der sokratische Skepticismus ist Waffe gegen die bisherige Cultur und Wissenschaft.

Planskizzen.

(Aus dem Sommer 1872.)

9

Der Philosoph unter Griechen.

Das Hellenische an ihnen. Darin ewige Typen. Der Nichtkünstler in einer künstlerischen Welt. Sie zusammen zeigen den *Hintergrund* des Griechischen, sowie das *Resultat* der Kunst. Zeitgenossen der Tragödie. Die in den Philosophen zerstreuten Requisiten zur Entstehung der Tragödie.

Die Geburt der Tragödie betrachtet von einer andern Seite aus. Die Bestätigung aus der Philosophie ihrer Zeitgenossen.

Die Philosophen des tragischen Zeitalters. Dem Andenken Schopenhauer's.

Freiheit dem Mythus gegenüber.

Das Tragische als Spiel. Genie.

Excess der Logik und der Nothwendigkeit.

Thales u. Anaximander: Pessimismus und Handeln.

Heraklit: Wettkampf. Spiel.

Parmenides: Abstraction und Sprache. Dichter und Philosoph. Begriff der Prosa.

Anaxagoras: Freigeist. Nicht „Geist — Materie".

Liebe und Kuss der ganzen Welt! Wille.

Empedokles: Die Liebe. Rhetor. Panhellenisch. Agonal.

Der Zuhörer. Atom — Zahl. Naturwissenschaft.

Demokrit: Griechen und Ausland. Freiheit von Convention.

Seelenwanderung — dramatisch.

Pythagoreer: Der Rhythmus und Metron. Seelenwanderung.

Metastase des tragisch-künstlerischen Triebes auf die Wissenschaft.

Sokrates und Plato: Die Bildung. Jetzt erst „Schule", Feindschaft gegen die naturwissenschaftliche Erkärung.

Denkt euch, der Philosoph wanderte und käme zu den Griechen — so steht es mit jenen Vorplatonikern: sie sind gleichsam Fremde, verwunderte Fremde.

Jeder Philosoph ist es in der Fremde: und muss erst das Nächste als fremd fühlen.

Herodot unter Fremden — Heraklit unter Griechen. Der Historiker und Geograph unter Fremden, der Philosoph im Heimischen. Kein Prophet gilt im Vaterlande.

10

Alles wird aus einem.
Das Vergehen ist eine Strafe.
Vergehn und Entstehn ist gesetzmässig.
Vergehn und Entstehn ist Täuschung: das Eine ist.
Alle Qualitäten sind ewig. Es giebt kein Werden.
Alle Qualitäten sind Quantitäten.
Alle Wirkungen magische.

Alle Wirkungen mechanische.
Die Begriffe sind fest, sonst nichts.

An Sokrates alles falsch; die Begriffe sind nicht fest, auch nicht wichtig;
das Wissen ist nicht der Quell des Rechten und überhaupt nicht fruchtbar;
die Cultur verneinend.

11

Der Glaube beruht auf einer Menge von Analogieschlüssen, nicht getäuscht zu werden.

Wo der Mensch zu erkennen aufhört, fängt er zu glauben an. Er wirft sein moralisches Zutrauen auf diesen Punkt und hofft nun, mit gleichem Maasse bezahlt zu werden: der Hund blickt uns mit zutraulichen Augen an und will, dass wir ihm trauen.

Das Erkennen hat für das Wohl des Menschen nicht so viel Bedeutung wie das Glauben. Selbst bei dem Finden einer Wahrheit, zum Beispiel einer mathematischen, ist die Freude das Product seines unbedingten Vertrauens, er kann darauf bauen. Wenn man den Glauben hat, so kann man die Wahrheit entbehren.

12

Was ist es, was die mächtigen Triebe in die Bahn der Wohlfahrt bringt? Im Allgemeinen die *Liebe*. Die *Liebe zur Heimatsstadt* umschliesst und bändigt den agonalen Trieb.

Die Liebe zum Nächsten überwindet ihn zum Zweck der Erziehung. Im Dienste der Liebe steht die Schönheit: die sich steigernde Verklärung, wie sie Plato schildert.

Das *Weiterzeugen im Schönen* echt hellenisch.
Das Wachsen des *Eros* zu schildern — Ehe Familie Staat.

13

Einheit des Willens. — Der Intellect nur ein Mittel zu höheren Befriedigungen. Die Verneinung des Willens oft nur Wiederherstellung von mächtigen Volkseinheiten.

Kunst im Dienste des Willens: Heraklit.

Liebe und Hass in Griechenland: Empedokles.

Grenzen der Logik: sie im Dienste des Willens: Eleaten.

Das Asketische und Tödtende im Dienste des Willens: Pythagoras.

Reich der Erkenntniss: Zahl: Atomistik und Pythagoreer.

Aufklärung, Kampf gegen Instinct: Anaxagoras Sokrates Plato.

Der Wille zu charakterisiren: seine Methode zum Vernünftigen zu kommen. Wesen der Materie absolute Logik. Zeit Raum und Causalität als *Wirkungs*voraussetzung.

Es bleiben Kräfte übrig: in jedem kleinsten Augenblick andere Kräfte: im unendlich kleinsten Zeitraum immer eine neue Kraft d. h. die Kräfte sind gar nicht *wirklich.*

Es giebt keine eigentliche *Wirkung* von Kraft auf Kraft: sondern in Wahrheit existirt nur ein Schein, ein Bild. Die ganze Materie ist nur die Aussenseite: in Wahrheit lebt und wirkt etwas ganz Anderes. Unsre Sinne aber sind das *Product der Materie und der Dinge,* ebenso *unser Geist.* Ich meine: man muss von den *Naturwissenschaften* aus zu einem *Ding an sich* kommen.

Der übrig bleibende Wille — wenn man den erkennenden Intellect wegrechnet.

Es ist möglich, die Empfindung materiell zusammenzusetzen: wenn man nur den organischen Stoff erst materiell erklärt hat. Es ist eine grenzenlos zusammengesetzte Geschichte, die einfachste Empfindung: kein Urphänomen. Da ist Gehirnthätigkeit Gedächtniss u. s. w. nöthig, nebst Reflexbewegungen aller Art.

Wenn man im Stande wäre ein empfindendes Wesen aus Materie aufzubauen — wäre dann nicht die eine Hälfte der Natur enthüllt?

Der Erkenntnissapparat unendlich complicirt ist Voraussetzung der Empfindung: die Erkenntniss ist zur Annahme jeder Materie nöthig. Aber der Glaube an die sichtbare Materie ist eine reine Sinnestäuschung.

Dass die Natur in allen Reichen *gleich verfährt:* ein Gesetz das für den Menschen gilt, gilt für alle Natur. Der Mensch wirklich ein Mikrokosmos.

Das Gehirn die höchste Leistung der Natur.

14

Einleitung. Unsterblichkeit der grossen Momente.

Die Griechen der tragischen Zeit als Philosophen!

Wie haben sie das Dasein empfunden?

Hier steckt ihr *ewiger* Gehalt. Im übrigen fressen sich alle Systeme auf. Historienmalerei.

Wir finden in einer Metastase die epischen lyrischen Elemente wieder, alle Requisiten der Tragödie.

Wie lebt man ohne Religion, mit Philosophie? Aber freilich in einem tragisch-künstlerischen Zeitalter.

Thales. Gegensatz der Vorsokratiker gegen die Sokratiker. Ihre Stellung zum Leben ist *naiv*. Die sieben Weisen als Repräsentanten der ethischen Haupttugenden. Freiheit vom Mythus.

Der Grieche des tragischen Zeitalters denkt eben sich selbst und legt Zeugniss ab. Wie wichtig! Denn bei Beurtheilung griechischer Tragödien müssen wir immer den Griechen suppliren.

Der künstlerische Trieb in der Verpuppung als *Philosophie*.

15

Der Allkünstler und der Allmensch. Die Menschen des tragischen Zeitalters.

Aeschylus als Gesammtkünstler: sein *Zuhörer*, in seiner Werkstatt geschildert.

Wir wollen den Griechen kennen lernen, den Aeschylus als seinen Zuhörer kannte. Diesmal benutzen wir seinen Philosophen, der in jener Zeit *dachte*.

Zuerst Aeschylus geschildert als Pentathlos, dann der Zuhörer, an den Philosophentypen.

Die vorplatonischen Philosophen

(Vorlesung Sommer 1872, 1873, 1876 je dreistündig)

[§ 1. Einleitung.
§ 2. Der σοφός.
§ 3. Die mythische Vorstufe der Philosophie.
§ 4. Die sporadisch-spruchmässige Vorstufe der Philosophie.
§ 5. Die Vorstufe des σοφὸς ἀνήρ.
§ 6. Thales.
§ 7. Anaximander.
§ 8. Anaximenes.
§ 9. Phythagoras.
§ 10. Heraklit.
§ 11. Parmenides und sein Vorläufer Xenophanes.
§ 12. Zeno.
§ 13. Anaxagoras.
§ 14. Empedokles.
§ 15. Leucipp und Democrit.
§ 16. Pythagoreer.
§ 17. Socrates.]

§ 1.

Einleitung.

Gewöhnlich wird die griechische Philosophie so betrachtet, dass man sich frägt: wie weit haben, im Vergleich mit den neueren Philosophen, die Griechen die philosophischen Probleme erkannt und gefördert? — *Wir* wollen fragen: was lernen wir aus der Geschichte ihrer Philosophie *für die Griechen?* Nicht, was lernen wir für die Philosophie? Wir wollen die Thatsache erklären, *dass* die Griechen Philosophie trieben: etwas, was sich, bei der herrschenden Ansicht über die Griechen, gar nicht von selbst versteht. Wer sie als klare, nüchterne, harmonische Praktiker auffasst, wird nicht erklären können, woher ihnen die Philosophie kam. Und wer sie wiederum nur als ästhetische, in Kunstschwärmereien aller Art schwelgende Menschen versteht, wird sich auch durch ihre Philosophie befremdet fühlen.

Wirklich giebt es auch Neuere, die die griechische Philosophie nur als ein importirtes Gewächs gelten lassen, das eigentlich in Asien und Aegypten heimisch sei: hier ist es consequent zu schliessen, dass die Philosophie die Griechen wesentlich nur ruinirt habe, dass sie an ihr zu Grunde gegangen seien (Heraclit — Zoroaster, Pythagoras — Chinesen,

---

[Die folgenden dem Vorlesungsmanuskript beigefügten Anmerkungen sind 1872 nicht vorgetragen, sondern im Winter 1872/73 beigeschrieben worden, als die Entwürfe zum „Philosophenbuch" entstanden. Man vergleiche diese Entwürfe und den Abschn. 1 der Philos. im trag. Zeitalter der Griechen.]

Eleaten — Indier, Empedocles — Aegypter, Anaxagoras — Juden).

Wir wollen *erstens* also nachweisen, dass die Griechen, aus sich heraus, Philosophie treiben *mussten* und wozu[1])? *Zweitens* wollen wir zusehen, wie sich der „Philosoph" unter den Griechen ausnahm, nicht nur, wie sich die Philosophie unter ihnen ausnahm. Um die Griechen kennen zu lernen, ist es äusserst werthvoll, dass unter ihnen einige zum bewussten Nachdenken über sich gekommen sind: fast noch wichtiger als dies bewusste Nachdenken ist ihre Persönlichkeit, ihr Handeln. Die Griechen haben die *Philosophentypen* geschaffen: man denke an eine so individuell verschiedene Gesellschaft wie Pythagoras, Heraclit, Empedocles, Parmenides, Democrit, Protagoras, Socrates. Die Erfindsamkeit hierin zeichnet die Griechen vor allen Völkern aus[2]): gewöhnlich produzirt ein Volk nur *einen* festbleibenden Philosophentypus. Auch die Germanen können sich mit diesem Reichthum nicht messen. Alle jene Männer sind ganz, aus

---

[1]) Kann eine Philosophie der Keimpunkt einer Cultur werden? Nein, aber gefährliche Feinde von einer vorhandenen *abwehren*. — Wagners Empörung gegen die monumentale Kunst. — Es giebt eine unsichtbare Brücke von Genius zu Genius. — Das ist die wahrhaft reale Geschichte eines Volkes, alles andere ist schattenhafte, unzählige Variation in schlechterem Stoff, Kopien ungeübter Hände. Es ist zu zeigen, wie das ganze Leben eines Volkes unrein und verworren das Bild wiederspiegelt, das seine höchsten Genien bieten.

Wie philosophirten die Griechen inmitten ihrer herrlichen Kunstwelt? Hört das Philosophiren auf, wenn eine Vollendung des Lebens erreicht ist? Nein, jetzt beginnt erst das wahre Philosophiren. Ihr Urtheil über das Leben besagt mehr.

[2]) Die Weltgeschichte ist am kürzesten, wenn man sie nach den bedeutenden philosophischen Entdeckungen und der Erzeugung typischer Philosophen bemisst und die der Philosophie feindlichen Zeiträume bei Seite lässt. Da sehen wir bei den Griechen eine Regsamkeit und schöpferische Kraft wie nirgends: sie füllen den grössten Zeitraum aus, sie haben wirklich alle Typen erzeugt.

Fortsetzung bis zu den Moosen und Flechten der dogmatischen Theologie.

einem Stein gehauen; zwischen ihrem Denken und ihrem Charakter ist strenge Nothwendigkeit: es fehlt jede Convenienz für sie, weil es, wenigstens damals, keinen Philosophen*stand* gab[1]). Jeder ist der erste unmittelbare Sohn der Philosophie. Denken Sie einmal den Gelehrten aus der Welt weg: da nimmt sich der Philosoph viel einsamer und grossartiger aus, als der einzige, der *nur* der Erkenntniss lebt. Das führt uns *drittens* auf das Verhältniss des Philosophen zum *Nichtphilosophen,* zum *Volk.* Die Griechen haben einen erstaunlichen Sinn für alle grossen Individuen: und so ist die Stellung und der Ruhm dieser Männer unvergleichlich frühzeitig fest. Man hat mit Recht gesagt, dass eine Zeit nicht sowohl durch ihre grossen Männer charakterisirt werde, als in der Art, wie sie dieselben ehre und erkenne. Das ist das Merkwürdigste an den Griechen, dass die Bedürfnisse und die Talente zusammen und zugleich da sind: ein genialer Baumeister, der keine Aufträge bekäme, wäre bei ihnen unerhört[2]). *Viertens* ist zu betonen die *Originalität* der *Conceptionen,* an denen alle Nachwelt ihr Genüge

---

[1]) Die Alten waren sehr viel tugendhafter, weil sie so viel weniger Mode hatten. Siehe die tugendhafte Energie ihrer Künstler und Philosophen.

Jene griechischen Philosophen überwanden den Zeitgeist, um den Geist des Hellenischen nachempfinden zu können.

Es rechtfertigt die Philosophie, dass die Griechen sie getrieben haben: das ist zwar nur ein Autoritätsbeweis.

Die Sanction der sieben Weisen gehört zu den grossen griechischen Charakterzügen: andere Zeiten haben Heilige, die Griechen haben Weise.

[2]) Die Frage: was ist ein Philosoph? ist aus neueren Zeiten gar nicht zu beantworten. Hier erscheint er als zufälliger einsamer Wanderer, als verwegenes „Genie". Was ist er inmitten einer kräftigen Kultur, die nicht auf einzelnen „Genies" beruht?

Wagner über das *Genie* [Werke IV 308. II 225 f.]. Inmitten der unnatürlichen Gelehrsamkeit.

Was hat ein Volk vom Philosophen? Wie verhält er sich zur Kultur? Jetzt zeigt er sich als Genie, wie der Künstler, einsam. Die Genialen-Republik.

hat. Immer wieder gerathen wir in den gleichen Kreislauf: und fast immer ist die altgriechische Form einer solchen Conception die grossartigste und reinste, z. B. bei dem sogenannten Materialismus. Erst die Kantische Philosophie hat uns für den Ernst der Eleaten das Auge erschlossen: während selbst die späteren griechischen Systeme (Aristoteles) die eleatischen Probleme zu flach aufgefasst haben.

Nun habe ich speziell noch zu erläutern, warum ich die „vorplatonischen" Philosophen als Gruppe zusammenfasse und nicht etwa die vorsocratischen. Plato ist der erste grossartige *Mischcharakter* sowohl in seiner Philosophie wie als philosophischer Typus. Socratische, pythagoreische und heraclitische Elemente sind in seiner Ideenlehre vereinigt, sie ist nicht ohne Weiteres eine Originalconception zu nennen. Auch als Mensch hat er die Züge des königlich stolzen Heraclit, des melancholisch geheimnissvollen und legislatorischen Pythagoras und des seelenkundigen Dialektikers Socrates in sich vereinigt. Alle späteren Philosophen sind derartige Mischphilosophen. Dagegen stellt jene Reihe der Vorplatoniker die reinen und ungemischten Typen dar, sowohl in der Art der Philosopheme als der Charaktere. Socrates ist der letzte dieser Reihe. Wer will, mag diese alle die „Einseitigen" nennen. Jedenfalls sind sie die eigentlichen „Erfinder": allen Späteren war es unendlich erleichtert, zu philosophiren. Jene hatten den Weg vom Mythus zum Naturgesetz, vom Bild zum Begriff, von der Religion zur Wissenschaft zu finden.

Es ist ein wahres Unglück, dass wir so wenig von jenen originalen Philosophen übrig haben: und unwillkürlich messen wir sie zu gering, während uns von Plato ab voluminöse Hinterlassenschaften vorliegen. Manche nehmen eine eigene Vorsehung für die Bücher an: ein fatum libellorum: dies müsste aber sehr boshaft sein, wenn es uns den Heraclit

entzog, das wunderbare Gedicht des Empedocles, die Schriften des Democrit, den die Alten dem Plato gleichstellen, und uns dafür durch Stoiker, Epikureer und Cicero entschädigen wollte. Jetzt müssen wir wesentlich die Bilder jener Philosophen und ihrer Lehren nachschaffend ergänzen: die versprengten Lebensnachrichten sind für uns ebenso wichtig wie die Trümmer ihrer Systeme. Wahrscheinlich ist uns der grossartigste Theil der griechischen Prosa verloren gegangen. Im Ganzen schrieben sie sehr wenig, aber mit der concentrirtesten Kraft. Es sind eben die Zeitgenossen der klassischen Zeit des klassischen Griechenthums, vornehmlich des 6. und 5. Jahrhunderts, Zeitgenossen der Tragödie, der Perserkriege. Die Frage ist anziehend genug: wie haben die Griechen in der reichsten und üppigsten Zeit ihrer Kraft philosophirt? Oder noch principieller: *haben* sie in dieser Periode philosophirt? Die Beantwortung wird uns wesentlich über den hellenischen Charakter aufklären. An sich ist es ja, weder für einen Menschen, noch für ein Volk, nothwendig. Die Römer, so lange sie nur aus sich wachsen, sind ganz unphilosophisch. Es hängt mit den tiefsten Wurzeln eines Menschen und eines Volkes zusammen, ob er philosophirt oder nicht. Es handelt sich darum, ob er einen solchen Ueberschuss an Intellekt hat, dass er ihn nicht mehr nur für persönliche individuelle Zwecke verwendet, sondern mit ihm zu einem reinen Anschauen kommt. Die Römer sind aus demselben Grunde keine Künstler, aus dem sie keine Philosophen sind[1]). Das Allgemeinste, das sie wahrhaft nachfühlen, ist das imperium: sobald die Kunst und die

[1]) Hier über die römische Mythologie.

Die Römer eignen sich die Philosophie an, wie die ganze griechische Kultur: romanischer Begriff der Kunst und der künstlerischen Kultur — eine vornehme Convention, ein Schmuck, angehängt von aussen.

Die alten Griechen ohne normative Theologie. Jeder hat das Recht, zu dichten und zu glauben, was er will.

Philosophie bei ihnen beginnt, handelt es sich um ein schöngeistiges Naschen: wie Ennius sagt: (Neoptolemus) philosophari est mihi necesse, at paúcis: nam omnino haút placet. dégustandum ex eá, non in eam ingúrgitandum cénseo. Cic. Tuscul. II 1, 1. Gellius V 16.

Der Intellekt muss nicht nur sich verstohlen ergötzen wollen, er muss völlig frei geworden sein und Saturnalien feiern. Der freigewordene Intellekt schaut die Dinge an: und jetzt zum ersten Male erscheint ihm das *Alltägliche beachtenswerth, als ein Problem.* Das ist das wahre Kennzeichen des philosophischen Triebs: die Verwunderung über das, was vor allen liegt. Das alltäglichste Phänomen ist das Werden: mit ihm beginnt die ionische Philosophie. Das Problem kehrt in einer unendlichen Steigerung bei den Eleaten wieder: sie beobachten nämlich, dass unser Intellekt das Werden gar nicht begreift und erschliessen daher eine metaphysische Welt. Alle späteren Philosophien kämpfen gegen den Eleatismus: der Kampf endet mit der Skepsis. Ein anderes Problem ist das der Zweckmässigkeit in der Natur: erst mit ihm wird der Gegensatz von Geist und Leib in die Philosophie gebracht. Ein drittes Problem ist das über den Werth der Erkenntniss. Das Werden, der Zweck, die Erkenntniss — Inhalt der vorplatonischen Philosophie.

§ 2.

[Der σοφός.]

Als ersten Philosophen betrachten die Griechen Thales von Milet. An sich ist es immer willkürlich, zu sagen, der und der ist der erste, vor ihm gab es keine Philosophen. Denn ein solcher Typus ist nicht mit einem Male da. Eine solche Fixirung geht von einer Definition des Philosophen aus. Diese wollen wir errathen. — Thales stellt ein Prinzip

auf, aus dem er ableitet: er systematisirt zuerst. Dagegen wäre einzuwenden, dass wir in den viel älteren Kosmogonien schon dieselbe Kraft vorfinden. Zu denken an die kosmogonischen Vorstellungen in der Ilias, dann Theogonie, dann orphische Theogonien, dann Pherecydes aus Syros (doch schon ein Zeitgenosse des Thales). Von diesen unterscheidet Thales, dass er *unmythisch* ist[1]). Seine Contemplation vollzieht sich in Begriffen. Der *Dichter* war zu überwinden, der eine *Vorstufe* des Philosophen darstellt. Warum fällt Thales mit den sieben Weisen nicht völlig zusammen? Er philosophirt nicht nur sporadisch, in einzelnen Sprüchen: er macht nicht nur eine grosse wissenschaftliche Entdeckung. Er verknüpft, er will das Ganze, ein Weltbild. So überwindet Thales: 1. die mythische Stufe der Philosophie; 2. die sporadisch-spruchmässige Form der Philosophie; 3. die einzelne Wissenschaft. Die erste durch begriffmässiges Denken, die zweite durch Systematisiren, die dritte durch Aufstellung eines Weltbildes. Die Philosophie ist also die Kunst, das Bild des gesammten Daseins in Begriffen darzustellen: dieser Definition genügt zuerst Thales. Natürlich hat eine viel spätere Zeit dies erkannt. Und schon die Bezeichnung, er sei der erste *Philosoph,* ist durchaus nicht im Charakter des Thaletischen Zeitalters. Das Wort existirte vielleicht noch gar nicht. Und keinesfalls hatte es jene spezifische Bedeutung. Auch „σοφός" heisst nicht ohne Weiteres der „Weise" in dem gewöhnlichen Sinne. Etymologisch gehört es zu sapio schmecken, sapiens der Schmeckende, σαφής schmeckbar. Wir reden vom „Geschmack" in der Kunst: für die Griechen ist das Bild des

[1]) Die Griechen haben in ihrer Mythologie die ganze Natur in Griechen aufgelöst. Sie sahen gleichsam die Natur nur als Maskerade und Verkleidung von Menschengöttern an. Sie waren darin ganz das Gegenstück der Realisten. Der Gegensatz von Wahrheit und Erscheinung war tief in ihnen. Alles Metamorphosen. [Vgl. S. 165.]

Geschmacks noch viel weiter ausgedehnt. Eine reduplizirte Form Σίσυφος von scharfem Geschmack (aktiv); sucus gehört dazu (κ für p wie lupus λύκος). Also es fehlt, der Etymologie nach, dem Wort der exzentrische Sinn, vom Beschaulichen und Asketischen ist nichts darin enthalten: nur ein scharfes Schmecken, ein scharfes Erkennen, nicht ein Können ist darin ausgesprochen. Scharf getrennt ist τέχνη davon (von τεκ zeugen), immer ein „Hervorbringen" bezeichnend. Wenn nun Künstler σοφός genannt werden (Phidias ein weiser Bildhauer, Polyclet ein weiser Erzgiesser), so bezeichnet es nach Aristoteles die Vollkommenheit ihrer Kunst (Nicom. Ethik lib. VI 7), also ein „Erzgiesser von feinstem Geschmack", σοφός wie sapiens superlativisch[1]). Wenn wir nun einen Menschen nicht in einem einzelnen Stück σοφός nennen, sagt Aristoteles, sondern überhaupt, so erhellt, dass die Weisheit die vorzüglichste (d. h. auch universale) Wissenschaft sein muss. Der Weise muss nicht nur das aus den Prinzipien Abzuleitende kennen, sondern auch diese selbst kennen: diejenige Wissenschaft, die die Prinzipien der wissenswürdigsten Dinge enthält. Die σοφία ist durchaus zu trennen von der *Klugheit:* jedes Wesen, welches in seinen Angelegenheiten das Gute herausfindet, wird man klug heissen: das, was Thales und Anaxagoras wissen, wird man ausserordentlich, wunderbar, schwierig, göttlich nennen, aber *unnütz,* weil es ihnen nicht um die menschlichen Güter zu tun ist. Also der Charakter des *Unnützen* kommt der σοφία zu. Dazu ist eben ein Ueberschuss an Intellekt nöthig. Daran werden wir erinnern bei der wichtigen *Weisesprechung* von Seiten des delphischen Orakels. Thales ist der *erste Philosoph* und *einer der ersten* σοφοί[2]).

---

[1]) [Vgl. S. 166 und Menschliches-Allzumenschliches II, Nr. 170, Ende.]

[2]) σοφία bezeichnet das Wählende, mit Geschmack Ausscheidende: während sich die Wissenschaft ohne solchen Feingeschmack auf alles Wissbare

Ich betone, dass Thales aus *ganz anderen Gründen* als σοφός bezeichnet wird, als wenn er der *erste Philosoph* genannt wird. Wir haben eine mythische Vorstufe der Philosophie und eine sporadisch-spruchmässige Form unterschieden: welches ist die *Vorstufe der* σοφία, besser: des σοφός? Wie hat sich allmählich der Typus des σοφὸς ἀνήρ entwickelt, bis zu den sieben σοφοί des delphischen Orakels? Dies sind zwei getrennte Fragen: in welchen embryonischen Formen offenbart sich die Philosophie, in welchen der Philosoph?

§ 3.

Die mythische Vorstufe der Philosophie.

Die Kraft zu systematisiren sehr gross in der griechischen Götterordnung und Göttergenesis: hier zeigt sich ein nie zur Ruhe gekommener Trieb. Es ist ganz falsch, die Griechen ganz autochthonisch zu nehmen und ihre Götter aus ihnen allein abzuleiten: wahrscheinlich sind fast alle entlehnt: es war eine grossartige Aufgabe, die Rechte und Ordnung dieser

---

stürzt. — Das philosophische Denken ist spezifisch gleichartig mit dem wissenschaftlichen, aber bezieht sich auf *grosse* Dinge und Angelegenheiten. Der Begriff der Grösse ist aber ein wandelbarer, theils ästhetisch, theils moralisch. Die Philosophie enthält eine Bändigung des Erkenntnisstriebes: und darin liegt ihre Kulturbedeutung. Es ist eine Gesetzgebung der Grösse, ein Namengeben mit der Philosophie verbunden: „Das ist gross", sagt sie, und dadurch erhebt sie den Menschen. Sie beginnt mit der Gesetzgebung der Moral. „Das ist moralisch gross", sagen durch Lehre und Beispiel die sieben Weisen: von dieser praktischen Seite der Philosophie haben die Römer sich nie entfernt.

Der Philosoph ist beschaulich wie der bildende Künstler, mitempfindend wie der Religiöse, kausal wie der Mann der Wissenschaft: er sucht alle Töne der Welt in sich nachklingen zu lassen und diesen Gesammtklang aus sich herauszustellen in Begriffen, aufschwellend zum Makrokosmos und dabei mit höchster Besonnenheit sich betrachtend; wie der Schauspieler oder der dramatische Dichter, der sich verwandelt und die Besonnenheit behält, diese Verwandlung in Worte zu projiciren. Das dialektische Denken giesst er immer als Sturzbad über sich aus.

bunten Götterwelt herzustellen: die Griechen lösen sie mit politischem und religiösem Genie. Der fortwährenden θεῶν κράσις tritt eine θεῶν κρίσις gegenüber. Besonders schwierig war es, die uralten Titanenordnungen in ein Verhältniss zu den Olympiern zu bringen: Aeschylus in den Eumeniden macht noch einen Versuch, etwas ganz Fremdartiges dem neuen Kult zu assimiliren. In den ungeheuren Contrasten lag die Aufforderung zu phantastischen Erfindungen. Endlich war ein *Götterfriede* hergestellt: vor allem ist wohl Delphi thätig gewesen: und dort ist jedenfalls ein Herd philosophirender Theologie.

Am schwierigsten vielleicht die Stellung der Mysteriengottheiten zu den olympischen. Dies Problem ist mit besonderer Weisheit gelöst. Einmal Gottheiten, die alles Vorhandene verklären, als fortwährende Wächter und Zuschauer alles griechischen Daseins, gleichsam Alltagsgottheiten: dann für besondere ernste religiöse Erhebungen, als Entladung aller asketischen und pessimistischen Affekte, die Mysterien mit ihrer Hoffnung auf Unsterblichkeit. Dass diese beiden verschiedenen Mächte nicht einander schädigten oder verzehrten, muss besonders weise geordnet sein. Es gab uralte Theogonien, die bald der einen Götterordnung, bald der anderen zugehörten. Letztere sind die *orphischen* Theogonien[1]).

[1]) Zu Orpheus Bergk, Griech. Literat.-Gesch. I, p. 396—400. Orpheus das irdische Abbild des in dem Hades herrschenden Dionysus, des Zagreus. Der Name deutet auf das Dunkel hin, ebenfalls die Höllenfahrt: Orpheus von den Mänaden, Zagreus von den Titanen zerrissen. Die religiösen Lieder, die mit den uralten orphischen Mysterien zusammenhängen, waren enthusiastische. Die gewöhnliche Ansicht, dass die orphische Geheimlehre erst nach Homer auftrete, ist ganz unsicher. Das Schweigen Homers lässt sich gut aus dem Widerspruche erklären, in welchem die orphische Dichtung zu dem Geist der homerischen Poesie steht. Bei Hesiod Anklänge: aber er redet aus dunkler Kunde. Dass tiefer Gehalt darin lag, beweist die unverwüstliche Lebenskraft. Seit dem Anfang des 6. Jahrhunderts, des religiös bewegten, tritt auch die orphische Lehre aus dem Dunkel hervor. Schon vor Onomacritos nimmt man bei Pherecydes von Syrus den Einfluss

Aristoteles Metaph. XIV 4 sagt: die ἀρχαῖοι ποιηταί und wiederum die jüngsten philosophischen θεολόγοι lassen das Höchste und Beste nicht der Zeit nach das Erste sein, sondern ein Späteres als Resultat einer Entwicklung. Diejenigen, welche zwischen Dichtern und Philosophen in der Mitte stehen οἱ μεμιγμένοι αὐτῶν (z. B. Pherecydes) betrachten das Vollkommene als das der Zeit nach Erste. Die alten Dichter deutet er an mit Bezeichnung ihrer Prinzipien: οἷον Νύκτα καὶ Οὐρανὸν ἢ Χάος ἢ Ὠκεανόν. Davon Chaos auf Hesiod zu beziehen Theogon. 116 f., Ὠκεανός auf Homer Il. XIV 201, XV 240. Νὺξ καὶ Οὐρανός auf eine Theogonie, von der Eudemus berichtet (von dem es der Neuplatoniker Damascius de princip. p. 382 erzählt). Dies die *einfachste* Form der orphischen Theogonien[1]). Eine zweite setzt Apollonius Argonaut. I 494 ff. voraus: er lässt seinen Orpheus singen,

---

jener Lehre wahr. Onomacritos und Orpheus von Kroton suchen dann die orphische Lehre und den Volksglauben in Uebereinstimmung zu bringen. Reiche und mächtige Litteratur. Sehr alt: Heraklides bezeugt, dass in dem Heiligthum des Dionysus auf dem Haemus alte Aufzeichnungen unter des Orpheus Namen existirten, und dass Pythagoras dieselben benutzt habe. Schol. Eurip. Alkest. 968. Die pythagoreische Schule sollte eine Rückkehr zu der alten reinen Lehre des Orpheus sein: gegenüber dem willkürlichen Treiben der Orphik in jener Zeit. Dann betheiligen sich wieder Pythagoreer an der orphischen Poesie.

[1]) Plato betrachtet die Gedichte des Orpheus als Quelle uralter Weisheit: wichtig besonders eine Stelle des Timaeus p. 40 B. Er sagt, in Betreff der Götter und ihrer Genealogien müsse man denen Glauben schenken, welche in früherer Zeit darüber gesprochen, die nach ihrer eignen Aussage von den Göttern abstammten und daher ihre Ahnen genau kennen mussten. Darunter kann er nur Orpheus und Musaeus meinen. Seine Genealogie hier: vier Generationen: Uranus und Gaia, Oceanus und Tethys, Kronos und Rhea nebst den übrigen Titanen, dann die Kroniden. Oceanus stand nicht an der Spitze der ganzen Weltbildung, das beweist auch das Epitheton ὁμομήτωρ, welches Tethys in einem Bruchstück Cratyl. 402 C führt: dies war offenbar die zweite Generation, die Kinder des Uranus und der Gaia. Wahrscheinlich schlossen sich an die vier noch zwei jüngere Generationen an, die jüngeren Kroniden, wie Apollo, und deren Geschlecht; darauf ist wohl der orphische Vers im Philebos 66 C zu beziehen: ἕκτῃ δ' ἐν γενεῇ καταπαύσατε κόσμον ἀοιδῆς.

wie am Anfang aus der Mischung aller Dinge Erde, Himmel und Meer sich ausscheiden, wie Sonne, Mond und Sterne ihre Bahnen erhielten; Berge, Flüsse und Thiere wurden, wie zuerst im Olymp Ophion und Eurynome, die Okeanide, herrschten, wie sie von Kronos und Rhea in den Ozean gestürzt und diese wieder von Zeus verdrängt werden. (Dazu Preller, Rh. Mus. N. F. IV 385.) Eine *dritte* orphische Theogonie (Damascius 381) stellt Wasser und Urschlamm an die Spitze: der sich zu Erde verdichtet. Aus dieser entsteht ein Drache, mit Flügeln an den Schultern und dem Antlitz eines Gottes, auf beiden Seiten ein Löwen- und ein Stierkopf, genannt Herakles oder Chronos: mit ihm sollte die Nothwendigkeit, die Adrastea, vereint sein: diese breite sich unkörperlich durchs ganze Weltall aus: Chronos-Herakles erzeugt ein ungeheures Ei, das sich, in der Mitte zerberstend, mit seiner oberen Hälfte zum Himmel, mit seiner unteren zur Erde gestaltet. Diese Theogonie ist vielleicht jüngeren Ursprungs. Eine *vierte,* ältere, mit vielen Bruchstücken erhalten, stellt Chronos an die Spitze. Dieser erzeugt den Aether und das Chaos, aus beiden bildet er ein silbernes Ei, aus diesem geht alles erleuchtend der erstgeborene Gott Phanes hervor, der auch Metis, Eros und Erikapaios genannt wird. Mannweiblich: denn er enthält die Keime aller Götter in sich. Phanes erzeugt aus sich die Echidna oder die Nacht, mit ihr Uranus und Gaia, die Stammeltern der mittleren Göttergeschlechter, die wesentlich nach Hesiod erzählt werden. Zeus, zur Herrschaft gelangt, verschlingt den Phanes, und eben deshalb ist er Inbegriff aller Dinge. Plato leg. IV 715 E führt als einen παλαιὸς λόγος an: Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται. So wird auch gesagt: εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος, εἷς θεὸς ἐν πάντεσσι (Lobeck p. 440). Zeus bringt nun aus sich die letzte Generation hervor. Am wichtigsten die Erzählung von Dionysus Zagreus, dem Sohne

des Zeus und der Persephone, der von den Titanen zerfleischt in dem jüngeren Dionysus wieder auflebt, nachdem Zeus sein unversehrt gebliebenes Herz verschluckt hat.

Besonders bedeutend die erste prosaische Kosmogonie, des Pherecydes von der Insel Syros, genannt Ἑπτάμυχος (oder Θεοκρασία, Θεογονία, Θεολογία) in 10 Büchern. Im Anfang sind drei Urprinzipien, das, wodurch alles gemacht ist: Zeus, der Aether; das, woraus alles gemacht ist: Chthon, die Materie; und das, worin alles gemacht wird: Chronos, die Zeit. Zeus gleicht dem Hauche, der das All durchdringt, Chthon dem Wasser, das dem Druck nach allen Seiten nachgiebt: Wasser hier, wie bei Thales Urflüssigkeit, Urschlamm, das erste und daher Beste von allem, formlos und qualitätslos: — Zeus verwandelt sich, indem er zeugend wird, in Eros, den Schöpfergeist innerhalb der Welt. Mit der Verbindung des Eros und der Chthon beginnt der zweite Chronos, die zeitliche, nicht anfangslose Zeit. Die Materie rinnt nun unter Einwirkung des Eros und der Zeit in die Elemente Feuer, Luft, Wasser auseinander: das schwerere Element sinkt immer tiefer, das leichtere schwebt immer höher. Nun haben wir die sieben Falten, Weltsphären: 1 Reich des Eros Demiurgus, 2 Chthon, (absolut verschiebbar), Chronos, Feuer—Wasser—Luft—Erdregion. Wenn man Eros, Chthon und χρόνος zusammenfasst als eine Region, so hat man den πεντέκοσμος, das Fünfweltenreich. In diesen Räumen entwickelt sich ein gewaltiges Göttergeschlecht. Der himmlische Eros wird als irdischer geboren und heisst jetzt Ophioneus, in Schlangengestalt. Ihm gegenüber steht die zerstörende Zeit: Kampf der Ophioniden und der Kroniden. Kronos mit seinem Anhang wird in den Okeanos gestürzt. Die Erde, im innersten μυχός, im Nebel des Weltalls gelegen, in der Wasser- (Wolken-, Dunst-) region freischwebend, gleicht einer geflügelten Eiche (härtestes Holz), unbewegt mit ausgespannten Fittichen in

der Luft hängend. Zeus hängt ihr nach Besiegung des Kronos das Ehrengewand um, worauf sie den Namen Γαῖα bekam, einen Mantel von reichem, prachtvollem Zeug, und stickt darauf mit eigener Hand Land und Wasser und Flussbetten. Diese Dichtung hat gewiss grossen Einfluss auf die Physiologen geübt: wir finden alle Prinzipien vereinzelt bei ihnen wieder, die flüssige Urmaterie bei Thales, den thätigen Hauch bei Anaximenes, das absolute Werden χρόνος bei Heraclit, bei Anaximander das unbekannte form- und qualitätslose Urwesen τὸ ἄπειρον. Uebrigens ist unzweifelhaft ein Einfluss ägyptischer Lehren auf Pherecydes nachgewiesen bei Zimmermann, „Ueber die Lehre des Pherecydes von Syros", Ztschr. für Philos. u. Kritik von Fichte und Ulrici, XXIV p. 161 u. s. w. (auch in „Studien und Kritiken", Wien 1870).

§ 4.

Die sporadisch-spruchmässige Vorstufe der Philosophie.

Homer zeigt bereits eine lange Entwicklung des ethischen bewussten Denkens: dessen Niederschlag noch mehr in den individuell gegenübergestellten ethischen Personen liegt als in den Sentenzen. Von letzteren erinnere ich an die bekanntesten Il. 6, 146 οἵη περ φύλλων γενεὴ τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν. Od. 18, 130 οὐδὲν ἀκιδνότερον γαῖα τρέφει ἀνθρώποιο. Il. 12, 243 εἷς οἰωνὸς ἄριστος, ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης. Od. 8, 546 ἀντὶ κασιγνήτου ξεῖνος θ' ἱκέτης τε τέτυκται. Il. 2, 204 οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω, εἷς βασιλεὺς ᾧ ἔδωκε Κρόνου παῖς ἀγκυλομήτεω[1]).

[1]) Sehr griechisch die Gleichnissrede, die die Lehren mehr andeutet als ausspricht: οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει, wie es von Heraclit heisst: genannt αἶνος.

Den ausserordentlichen Reichthum solcher populären Weisheit zeigt noch mehr Hesiod. Er greift mit vollen Händen zu: von einem Gefühl, dass es ein Eigenthum gäbe, weiss er nichts. Dagegen zeigt sich eine Neigung bei ihm, das Sporadische zu verknüpfen: aber sehr äusserlich, sehr roh. Die Fabel, die zu diesem Behuf in den Erga zu Grunde gelegt ist, ist so ungeschickt wie möglich: zwei Brüder in Erbschaftsprozessen, der eine übervortheilt, der andere will noch einmal eine parteiische Entscheidung der Richter provociren. Da kommt sein Bruder und giebt ihm dichterisch Lehren über Tugend, Landbau, Schifffahrt, d. h. er stellt alles das hinter einander, was jeder böotische Bauer einzeln im Gedächtniss, als Norm, hatte, zuletzt sogar die Glücks- und Unglückstage. Dass eine solche Masse von Sprüchwörtern auf Hesiod übertragen wurde, das ist jedenfalls mit das Werk der delphischen Priesterschaft: die hier dieselbe Tendenz zeigt wie später bei der Weisesprechung der Sieben. Wichtig ist aber, dass alle jene Sätze (wenigstens die Gedanken) viel älter sind als die Composition der Erga: ja selbst Ilias und Odyssee setzen sie schon voraus. Man hat häufig den Widerspruch der homerischen ritterlich heroischen Welt und des gedrückten Bauernthums bei Hesiod bemerkt: das sind jedenfalls nicht zwei auf einander folgende Zeitstimmungen; das eine entwickelt sich nicht aus dem anderen. Wohl aber haben beide Gruppen die hauptsächlichste Spruchweisheit gemeinsam: die also wohl älter ist. Auch die Gnomologie in der Ilias ist viel düsterer, als die eigentlichen Helden erscheinen. Ebenfalls macht das delphische Orakel zahlreichen Gebrauch von diesen uralten Sittensprüchen und ihren Formeln. Es zeigt sich etwas Aehnliches wie bei der homerischen Sprache. Dieselbe enthält eine Unzahl feste uralte Formeln, an denen die eigentlichen Alterthümlichkeiten der Sprache hängen, Formeln, die oft von den späteren

Sängern sprachlich nicht mehr genau verstanden wurden und auf deren Grund neue Wendungen, mit falscher Analogie, gebildet wurden. Diese alten Formeln deuten auf eine Hymnenpoesie hin: in ihr standen wohl auch schon jene ethischen Sentenzen, deren Physiognomie düsterer ist als die spätere leuchtende Entwicklung der homerischen Heroen. Diese hier vorausgesetzte ethische Weisheit ist etwas ganz anderes als eine uralte mysterienhafte symbolisch-orientalische Priesterweisheit, welche mehrere neuere Gelehrte im Hintergrunde des ältesten Griechenlands wittern. Wichtig ist auch die Form, der Hexameter, für jene Sprüche. Denn hier gerathen wir wieder auf den Einfluss Delphis, Pausan. X 5 μεγίστη δὲ καὶ παρὰ πλείστων ἐς Φημονόην δόξα ἐστίν, ὡς πρόμαντις γένοιτο ἡ Φημονόη τοῦ θεοῦ πρώτη καὶ πρῶτον τὸ ἑξάμετρον ἧσε. Der erste Hexameter soll nach Plutarch de Pyth. orac. p. 402D συμφέρετε πτερά τ' οἰωνοὶ κηρόν τε μέλισσαι (versus Pythius Delphicus theologicus) sein. Die ältesten Weisheitssprüche sind gewiss als Orakelverse ertheilt worden[1]), z. B. solche Verse wie Erg. 356 δὼς ἀγαθῇ, ἅρπαξ δὲ κακῇ, θανάτοιο δότειρα. Wenn der Hexameter der älteste Tempelvers war, so wurde er auf diese Weise zum Weisheitsvers. Ist erst einmal eine solche Gattung geschaffen und verbreitet, dann erzeugt sie aus sich immer neue Verse. Wie der Tempelhymnus, mit dem Mittelpunkte einer Götterthat, allmählich sich zum Epos entfaltete, so das Orakel zum Spruchgedicht. So allein werden wir auch die ausserordentlich ehrwürdige Stellung von Delphi begreifen: es sind nicht sowohl Voraussagungen als ethische Lehren, mit Strafe und Lohn in Aussicht, ein Appell an das menschliche Gewissen. — Solche Orakelverse wurden an Säulen und sichtbaren Stellen aufgeschrieben, Tausende lasen sie. Wir hören von der Sitte,

[1]) Im delphischen Tempel waren schon vor den sieben Weisen eine Anzahl Sprüche eingegraben: Aristot. im Dialoge περὶ φιλοσοφίας.

Grenzsteine mit ethischen Aufschriften zu schmücken (cf. im platonischen Hipparchus 228 E) στεῖχε δίκαια φρονῶν oder μὴ φίλον ἐξαπάτα.

§ 5.

Die Vorstufen des σοφὸς ἀνήρ.

Zuerst wurden alte heroische *Fürsten* als ausgezeichnete Weisheitslehrer betrachtet, cf. Chiron, von dem ὑποθῆκαι Χείρωνος im Umlauf waren. Pindar kennt sie (Fr. 167, 171, Boeckh). Sein Verdienst wird vom Verfasser der Titanomachie zusammengefasst, Clem. Alex. Strom. I p. 361 εἰς τε δικαιοσύνην θνητῶν γένος ἤγαγε δείξας ὅρκους καὶ θυσίας ἱλαρὰς καὶ σχήματ' Ὀλύμπου. Dann der Troizener Πιτθεύς, von dem der Vers bei Hesiod Erg. 370 sein soll μισθὸς δ' ἀνδρὶ φίλῳ εἰρημένος ἄρκιος ἔστω. Ueber ihn Plutarch, Theseus 3. Schol. Eurip. Hippol. 264, wo auch, nach Theophrast, λεγόμενα des Sisyphus angeführt werden. Dann Schol. Hermog. T. IV, p. 43. Aristoteles führt einen Spruch des Rhadamanthys an Nic. Ethik V 5 (8) εἴ κε πάθοι τά κ' ἔρεξε, δίκη κ' ἰθεῖα γένοιτο. Dann wird auf ihn zurückgeführt, nicht auf die Götter zu schwören, sondern auf χῆνα καὶ κύνα καὶ κριὸν καὶ ὅμοια Schol. Aristoph. Av. 521. — Dann eine Reihe von uralten Sängern. Ὠλήν ein Lyriker, der von Lykien apollinische Hymnen nach Delos, von dort nach Delphi gebracht haben soll. Gilt auch als Erfinder des Hexameters. Dann Philammon, der zuerst Jungfrauenchöre aufgestellt haben soll. Bakis ein Orakeldichter. Eumolpus, Stammvater der Eumolpiden. Pamphus, zwischen Olen und Homer. Linus, von dem es eine κοσμογονία gab: Anfang: ἦν ποτέ τοι χρόνος οὗτος, ἐν ᾧ ἅμα πάντ' ἐπεφύκει. Wir haben Fragm. Stob. Florileg. V 22 (C. IX 1), Eclog. lib. I cap. 10, 5. Es scheinen dies Unterschiebungen der Pythagoreer zu sein. Musaeus

(Laert. Prooem. 3 sagt, auch er habe eine θεογονία gemacht φάναι τε ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γενέσθαι καὶ εἰς ταὐτὸν ἀναλύεσθαι). Aristoph. Frösche 1032f. führt aus Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετὰς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι | Μουσαῖος δ' ἐξακέσεις τε νόσων καὶ χρησμούς, Ἡσίοδος δὲ | γῆς ἐργασίας u. s. w. Es gab eine sehr reiche Litteratur zu Platons Zeiten, von der Plato verächtlich redet. Rep. II p. 364E βίβλων δὲ ὅμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐγγόνων ὥς φασι, καθ' ἃς θυηπολοῦσι, πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἳ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει. Wir haben also drei Vorstufen des σοφὸς ἀνήρ: den vielerfahrenen *Greis und Fürsten*, den *begeisterten Sänger* und den *Weihepriester* (Epimenides). Unter dem Begriff der *sieben Weisen* finden wir alle diese Typen wieder.

Diese Weisesprechung ist ein fester Punkt für die griechische historische Anschauung: sie datiren darnach. Das delphische Orakel, das immer nach neuen Mitteln zur ethischen Reform sucht, weist auf sieben Männer hin, als Typen und Vorbilder: als ein lebendiger Katechismus, dem man nachleben könne. Allein die katholische *Heiligsprechung* ist etwas Aehnliches. An Stelle eines Sittenspruchs tritt ein Mensch. Dabei ist vorauszusetzen, dass es sehr bekannte Männer waren. Eine gewisse Dunkelheit und Schlauheit des Orakels zeigt sich darin, dass es über die Sieben nicht völlig zweifellos redete. Genug, man *suchte* nach den sieben Weisen: fest und sicher war allein Thales, Solon, Bias und Pittakos: wahrscheinlich waren diese deutlich bezeichnet. Die anderen drei Ehrenstellen waren zu besetzen: und wir haben einen Wetteifer aller griechischen Staaten anzunehmen, einen der ihrigen in die heilige Liste zu bringen. Im ganzen haben wir 22 Männer, denen ein Anrecht zugesprochen

wurde. Es war ein grosser Wettkampf der σοφία. Plato im Protag. 343 A nennt Kleobulus, Myson und Chilon. Für Myson hat Demetr. Phaler. und viele andere den Periander. Oder Anacharsis oder Epimenides. Letztere nannte der Milesier Leander, der zugleich an Kleobuls Stelle Leophantus hatte. Hermippus nennt 17 Namen. Pythagoras, Pherecydes und Akusilaus kommen darunter vor. Merkwürdige Einsicht bei Dikaiarch (La. I 40), [er] nennt diese Männer οὔτε σοφοὺς οὔτε φιλοσόφους, συνετοὺς δέ τινας καὶ νομοθετικούς. Dies setzt also einen spezifischen Sinn von σοφός voraus, offenbar den aristotelischen, den universalwissenschaftlichen Kopf. Das waren sie nicht, mit Ausnahme etwa des Thales.

Schöne, aber variirte Legende über die Auswahl der Sieben. Fischer fischen einen Dreifuss auf, und die milesische Volksgemeinde bestimmt ihn für den Weisesten. Es kommt nämlich bei dem Fang zum Streit: sie schicken nach Delphi, und dort erfolgt der Bescheid. Jetzt geben sie ihn Thales, der ihn weiter giebt, bis zu Solon; dieser sagt, der Gott sei der allerweiseste und schickt ihn nach Delphi. — Ἄλλ[ως]. Der Arkadier Bathycles hat eine Schale hinterlassen und verordnet, dass sie dem Weisesten gegeben werde. Jetzt Thales u. s. w., bis sie wieder an Thales zurückkommt, der sie nun dem Didymaeischen Apollo vermacht. Der Sohn des Bathycles hat die Schale herumgetragen. Ἄλλ. Einer von den Freunden des Kroisos habe von ihm für den Weisesten einen goldenen Becher bekommen. Er habe ihn zu Thales gebracht u. s. w., bis zu Chilo: dieser habe den delphischen Gott gefragt, wer weiser sei als er: und die Antwort erhalten: Myson. — Andere sagen, Kroisos habe den Becher an Pittakus geschickt. Andron erzählt, die Aeginer hätten dem Weisesten einen Dreifuss zum Ehrengeschenk bestimmt, der Preis sei dem Spartaner Aristodem zuerkannt. Einige sagen, Periander habe dem milesischen

Fürsten Thrasybul ein Frachtschiff zugesandt: das sei gescheitert und dort hätten die Fischer den Dreifuss gefunden. U. s. w. Die Hauptpunkte sind: 1. Wem wird der Dreifuss zuerst geschickt (Thales, Pittakus, Bias)? 2. Wer bekommt ihn zuletzt? 3. Was ist die Reihenfolge? 4. Woher stammt der Dreifuss? 5. Wo aufgestellt (Milet, Delphi, Theben)? Die Siebenzahl scheint in der Form dieser Legende bereits ausgeprägt zu sein. Wahrscheinlich ist der Grundkern ein orientalisches Märchen von den sieben weisen Meistern. Das Charakteristische ist in ihm offenbar die *Selbstbestimmung* der Weisen. Dagegen scheint historisch zu sein, dass das *delphische Orakel* einige als Weise sanktionirte, z. B. Myso, von dem es bei Hipponax heisst Fr. 77 Bergk καὶ Μύσων ὃν ὠπόλλων | ἀνεῖπεν ἀνδρῶν σωφρονέστατον πάντων | [1]). Die verschiedenen Geschichten bei Laert. I 18f., Plutarch Solon c. 4. Porphyr. ap. Cyrillum contr. Julianum 1. Buch, Schol. zu Aristoph. Plutos v. 9, cf. Menage zu Laert. Bd. I p. 183 Huebner, Mullach, fr. phil. I p. 205. Sehr wichtig sind nun die *Spruchtafeln,* die allmählich den sieben Weisen zugesprochen sind, und zwar so, dass jeder irgend einen Kernspruch hat, an den sich immer mehr ansetzen. Ausserordentliche Differenz, z. B. γνῶθι σαυτόν Spruch des Thales, des Chilon, Bias, oder Apollo und Phemonoe, cf. Menage zu Laert. p. 197. Drei

---

[1]) 1. Selbstbestimmung der Weisen (Legende),

2. das delphische Orakel bestimmt (Verallgemeinerung einzelner Thatsachen),

3. die öffentlichen Normen (historisch, aber nur auf Thales bezogen).

La. I, 22 sagt, der Phalereer Demetrius habe in der ἀναγραφὴ τῶν ἀρχόντων gesagt, Thales sei, als Damasius zu Athen Archont war, 586—5 σοφός genannt worden. Das ist der historische Kern. Bewunderung wegen einer wissenschaftlichen That. Der Ruhm der σοφοί scheint an Weissagungen zu hängen, die in Erfüllung gehen (Ahnung der Einsicht in die Causalität der Dinge). Bei Epimenides Pherekydes Chilo ist es noch ganz das Wahrsagerhafte: Einnahme von Städten, Niederlagen, Versinken von Schiffen, Inseln, Erdbeben vorausgesagt.

Redaktionen sind uns erhalten: 1. die des Demetrius Phalereus (Stob. Floril. III 19), Cleobulus, Solon, Chilon, Pittacus, Thales, Bias, Periander. Jeder hat 20 und mehr Sprüche. Als Kernsprüche vorangestellt μέτρον ἄριστον. μηδὲν ἄγαν. γνῶθι σαυτόν. καιρὸν γνῶθι. ἐγγύα πάρα δ' ἄτα[1]). οἱ πλεῖστοι ἄνθρωποι κακοί. μελέτα τὸ πᾶν. Dann Sammlung des Sosiades (Floril. Stob. III 80), nicht nach den einzelnen Weisen geschieden. Eine dritte Sammlung gab Aldus Manutius aus einem alten codex zugleich mit Theokrit und anderen Schriftstellern 1495 heraus: cf. Mullach p. 215, Periander, Bias, Pittakus, Cleobulus, Chilo, Solon, Thales. Eine vierte Sammlung liegt Laert. Diog. zu Grunde, der bei jedem seine ἀποφθέγματα bringt (nach Apollodor περὶ αἱρέσεων). Aber eine viel grössere Masse ist noch zusammenzusuchen, wie dies Mullach gethan hat p. 218—235, zugleich mit einer Menge von witzigen Anekdoten. Einen versus memorialis hat die Anthologie Planud. lib. I c. 86. (Ausonius hat ihn übersetzt):

ἑπτὰ σοφῶν ἐρέω κατ' ἔπος πόλιν, οὔνομα, φωνήν.
μέτρον μὲν Κλεόβουλος ὁ Λίνδιος εἶπεν ἄριστον.
Χίλων δ' ἐν κοίλῃ Λακεδαίμονι· γνῶθι σεαυτόν.
Ὃς δὲ Κόρινθον ἔναιε, χόλου κρατέειν Περίανδρος.
Πίττακος οὐδὲν ἄγαν, ὃς ἔην γένος ἐκ Μιτυλήνης.
Τέρμα δ' ὁρᾶν βιότοιο Σόλων ἱεραῖς ἐν Ἀθήναις.
Τοὺς πλέονας κακίους δὲ Βίας ἀπέφηνε Πριηνεύς.
Ἐγγύην φεύγειν δὲ Θαλῆς Μιλήσιος ἠῦδα.

[1]) „Bürgen thut würgen." Oder Jesus Sirach: „Bürge werden hat viele reiche Leute verderbet." Epicharmos: „Bürgschaft ist die Tochter der Verblendung, die der Bürgschaft aber Schaden."

Fünf Sprüche waren nachweisbar an zwei sich gegenüberstehenden Säulen der aus parischem Marmor gearbeiteten Vorderfront des Tempels angebracht. Ferd. Schulz im Philol. Bd. 24, p. 133. Nämlich γνῶθι σαυτόν. μηδὲν ἄγαν. ἐγγύα πάρα δ' ἄτα. θεῷ ἦρα „Gott die Ehre" und das räthselhafte E, das man Ei las. „Gott, du bist." Schulz erklärt: Durch ihn rief Gott dem Menschen zu: „Du bist, d. h. du bist ein zwar endliches, aber doch denkendes, selbstbewusstes Wesen; handle als ein solches, handle als ein denkendes, vernünftiges Wesen."

§ 6.

Thales.

Sonderbare Frage, ob er ein Grieche oder eigentlich ein Phönizier ist. Herodot 1, 170 sagt von ihm Θάλεω ἀνδρὸς Μιλησίου, τὸ ἀνέκαθεν γένος ἐόντος Φοίνικος. Clemens Strom. I, 302 nennt ihn Φοίνιξ τὸ γένος. Nach einem nichtgenannten Autor (Laert. I 22) erhielt er das Bürgerrecht in Milet, als er mit Neleus dorthin kam, der Phönizien verlassen musste. In dieser Notiz sehen wir Ernst gemacht mit seiner phönizischen Abstammung, die für die späteren alexandrinischen Gelehrten von prinzipieller Bedeutung war. Laert. fügt aber selbst hinzu: nach den Berichten der meisten war er ein geborener Milesier, aus einem der glänzendsten Häuser. Nämlich aus dem der Theliden (wie Duris und Demokrit bezeugen), Sohn des Examyes und der Cleobuline ἐκ τῶν Θηλιδῶν, οἵ εἰσι Φοίνικες, εὐγενέστατοι τῶν ἀπὸ Κάδμου καὶ Ἀγήνορος: d. h. also nur, seine Vorfahren gehörten zu den böotischen Kadmeern, welche den kleinasiatischen Ioniern beigemischt waren. Phönizier ist er nur in dem Sinn, als sich seine Familie auf Kadmos zurückführte. Diese Familie ist also einmal aus Theben nach Ionien ausgewandert.

Ueber seine *Zeit* giebt es zwei feste Punkte: 1. das Zeugniss des Demetrius Phalereus (in der ἀναγραφὴ τῶν ἀρχόντων), dass er unter dem Archon Damasias 586—585 σοφὸς ὠνομάσθη; 2. hat er eine während der Regierungszeit des lydischen Königs Alyattes eingetretene Sonnenfinsterniss vorausgesagt, Herodot I 74. Darüber sind entscheidend die Untersuchungen von J. Zech, „Astronomische Untersuchungen über die wichtigeren Finsternisse, welche von den Schriftstellern des klassischen Alterthums erwähnt werden". Leipzig 1853. Dazu A. Hansen, VII. Bd. der math. physik. Klass. der sächs. Ges. der W. Leipzig 1864. S. 379. Demnach fiel jene Finsterniss

auf den 28. Mai, julianisch, 22. Mai, gregorianisch, 585. Es ergiebt sich, dass das σοφὸς ὠνομάσθη hiermit zusammenhängt (nicht mit dem Dreifuss). Dies ist ein fester Punkt, wie wenige. Seine Geburt hat Apollodor in seiner Chronik (Laert. I 37) auf Olymp. 35, 1 (640—639) gesetzt. Also wäre er ungefähr 55 Jahre alt bei jener Finsterniss gewesen.

Er muss *politisch* ein einflussreicher Mann gewesen sein: nach Herodot I 170 rieth er den Ioniern vor ihrer Unterwerfung durch die Perser, sich zur Abwehr derselben zu einem Bundesstaat zu vereinigen; nach Laert. I 25 war er es, der die Milesier abhielt, sich durch Anschluss an Croesus die gefährliche Feindschaft des Cyrus zuzuziehen. Freilich soll er (nach Herod. I 75) den Croesus auf seinem Zuge gegen Cyrus begleitet haben und ihm durch Anlegung eines Kanals die Ueberschreitung des Halys möglich gemacht haben. — Als Mathematiker und Astronom steht er an der Spitze der griechischen Wissenschaft[1]). Proklus sagt (nach dem Aristoteliker Eudemus) zu Euklid p. 19: Θαλῆς δὲ πρῶτον εἰς Αἴγυπτον ἐλθὼν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἑλλάδα τὴν θεωρίαν ταύτην καὶ πολλὰ μὲν αὐτὸς εὗρε, πολλῶν δὲ τὰς ἀρχὰς τοῖς μετ' αὐτὸν ὑφηγήσατο, τοῖς μὲν καθολικώτερον ἐπιβάλλων, τοῖς δὲ αἰσθητικώτερον (ich vermuthe εἰδικώτερον). Vier Sätze besonders werden ihm beigelegt: 1. Dass der Kreis durch den Durchmesser halbirt werde; 2. dass die Winkel an der Basis des gleichschenkligen Dreiecks gleich sind; 3. dass die Scheitelwinkel einander gleich sind; 4. dass Dreiecke congruent sind, wenn eine Seite und zwei Winkel des einen den entsprechenden

[1]) Es war ein grosser Mathematiker, mit dem die Philosophie in Griechenland anhebt. Dorther stammt sein Gefühl für das Abstrakte, Unmythische, Unallegorische. Dabei ist es merkwürdig, dass er, bei seiner antimythischen Gesinnung, in Delphi doch als der „Weise" gilt. — Die Orphiker zeigen früh die Kraft, höchst abstrakte Gedanken allegorisch auszudrücken. — Die Mathematik und die Astronomie ist älter als die Philosophie: die Wissenschaft übernahmen die Griechen von den Orientalen.

Stücken des andern gleich sind. Ein Aufenthalt in Aegypten wird jedenfalls vorausgesetzt. Nach Plutarch Solon 2 führten ihn Handelsgeschäfte dorthin. Der älteste Zeuge ist allerdings nur Eudemus. Selbst kann es Thales nicht bezeugt haben, da er keine Schriften hinterlassen hat. Natürlich ist, bei der orientalischen Tendenz der späteren Gelehrten, gerade der ägyptische Aufenthalt am stärksten betont worden. Die griechische Philosophie soll nun einmal nicht in Griechenland entstanden sein. Der Phönizier muss nun noch bei den Aegyptern in die Schule gehen. An sich wäre es unbegreiflich, dass ein grosses mathematisch-astronomisches Talent damals *nicht* zu den Aegyptern gegangen wäre: damals, wo nichts durch Bücher und alles mündlich zu erlernen war. Dort fand er allein die Lehrer, aber auch allein die Schüler für seine Entdeckungen. Sonst hat er, wie ausdrücklich bezeugt wird, keine Lehrer gehabt. Wenn er nur einmal (Tzetzes Chiliad. 869) zum Schüler des Pherekydes gemacht wird, so ist das wohl nur ein Schluss aus seinem Philosophem über das Wasser und die schlammähnliche Materie des Pherekydes.

Er hat nicht geschrieben: dies wird direkt mehrfach gesagt. Vor allem aber redet Aristoteles von ihm immer nur nach alten, wohl schriftlichen Traditionen, ebenso Eudemus. Zugeschrieben wurde ihm eine ναυτικὴ ἀστρονομία (Laert. I 23). Dieselbe galt auch als Werk des Samiers Phokos. Nach Plut. Pyth. orac. 18 war sie in Versen: wohl identisch mit den 200 Versen über ἀστρονομ. Laert. I 34. Ausserdem citirt περὶ τροπῆς, περὶ ἰσημερίας. περὶ ἀρχῶν. Galen Comm. in lib. de natur. human. p. 26 sagt ausdrücklich: εἰ γὰρ ὅτι Θαλῆς ἀπεφήνατο στοιχεῖον μόνον εἶναι τὸ ὕδωρ ἐκ συγγράμματος αὐτοῦ δεικνύναι οὐκ ἔχομεν.

Er *starb* in der 58. Olympiade, nach Apollodor (Laert. I 37), ungefähr 90 Jahre alt. Auf seinem Bildnisse hat man die Verse gelesen:

Τόνδε Θαλῆν Μίλητος Ἰὰς θρέψασ' ἀνέδειξεν
ἀστρολόγων πάντων πρεσβύτατον σοφίᾳ.

Auf seinem Grabmal dagegen:

ἦ ὀλίγον τόδε σᾶμα. τὸ δὲ κλέος οὐρανόμηκες
τῷ πολυφροντίστῳ τοῦτο Θάλητος ὄρη.

(Betont ist der Astronom als σοφός.)

Ueber sein eigentliches Philosophiren sagt Aristot. Metaph. I 3: „Von denen, welche zuerst philosophirt haben, haben die meisten bloss materielle Prinzipien angenommen, und zwar Thales ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας das Wasser. Er schöpfte diese Meinung wahrscheinlich aus der Beobachtung, dass die Nahrung von allem feucht sei und dass das Warme selbst hieraus werde und das lebende Wesen hierdurch sich erhalte — das, woraus ein anderes wird, ist für dieses ein Prinzip —, ferner aus der Beobachtung, dass der Same seiner Natur nach feucht sei: das Prinzip aber, vermöge dessen das Feuchte feucht sei, sei das Wasser". Aristoteles ist die einzige wahrhafte Quelle des thaletischen Grundsatzes. Was er als Vermuthung giebt, geben Spätere als die gewissen Gründe. Diese fügen hinzu, dass auch die Pflanzen aus dem Wasser und selbst die Gestirne aus den feuchten Dünsten ihre Nahrung ziehen, dass alles Absterbende vertrockne. Jedenfalls ist es eine naturwissenschaftliche Hypothese von grossem Werth[1]). Der Mythus suchte alle Veränderungen

[1]) Es ist merkwürdig, dass noch zweimal in der Naturwissenschaft die Theorie von der Verwandlung des Wassers den wichtigsten Anstoss gegeben hat. Im 16. Jahrhundert wurde von Paracelsus als Urstoff das Wasser betrachtet, da sich dies in Erde verwandeln lasse und also Elementarbestandtheil in dieser sei: da es zur Ernährung der Pflanzen diene und darin organische Stoffe und Alkalien bilde, also auch in diesem Element sei; und da es endlich auch einen Elementarbestandtheil der ölartigen Körper und des Weingeistes abgebe, woraus es durch Verbrennung abgeschieden werden könne. Cur autem terram non inter primaria elementa, licet initio simul creatam, existimem, causa est quod tandem convertibilis est in aquam. Kampf gegen die aristotelischen Elemente.

nach Analogie menschlicher Handlungen, menschlicher Willensakte zu verstehen. Hier mag die Bildung des Thierkörpers aus der flüssigen Form von Samen und Ei zuerst angeregt haben: so konnte ja alles Feste aus weniger Festem entstanden sein. (Unklarheit über Aggregatzustände und chemische Qualitäten.) Nun suchte Thales nach einem weniger festen und recht bildungsfähigen Stoff. Er fängt einen Weg an, den nachher die ionischen Philosophen prinzipiell fortsetzen. Wirklich geben die astronomischen Thatsachen ihnen recht, dass ein weniger fester Aggregatzustand den gegenwärtigen Verhältnissen vorausgegangen sein muss. Hier ist an die Kant-Laplace-Hypothese („Mechanik des Himmels", „Weltsystem") über einen gasförmigen Zustand der Welt zu denken. In der gesammten Richtung waren die ionischen Philosophen jedenfalls auf dem rechten Wege. Es gehört eine unglaubliche Freiheit und Kühnheit dazu, zum ersten Male die ganze so bunte Welt als eine nur formal verschiedene Entwicklung *eines* Grundstoffes aufzufassen. Dies ist ein Verdienst, das keiner zum zweiten Male in dem Maasse haben kann.

Lavoisier's (Ende des 18. Jahrhunderts) erste Arbeit behandelt die Verwandlung des Wassers in Erde; er zeigt die Unrichtigkeit dieser damals allgemein verbreiteten Annahme. Er schliesst eine gewogene Menge Wasser in ein Glasgefäss ein, welches damals unter dem Namen Pelikan bekannt war und so beschaffen ist, dass eine Röhre, die oben an den Hals angeschmolzen ist, in den Bauch des Gefässes zurückführt. Er wiegt dasselbe leer und mit Wasser gefüllt, wiegt sogar das Ganze, nachdem er die eine Oeffnung durch einen Glasstöpsel verschlossen hat und destillirt dann das Wasser während 100 Tagen. Die Bildung von Erde beginnt schon nach einem Monat, doch fährt er mit der Destillation fort, bis ihm die gebildete Menge genügend erscheint. Nun wiegt er den Apparat von neuem. Er findet ihn ebenso schwer wie vorher, woraus er schliesst, dass keine Feuermaterie eingedrungen sei; denn sonst, meint er, müsse das Gewicht vermehrt worden sein. Er öffnet nun, wiegt das Wasser mit der Erde, findet das Gewicht erhöht, das des Glases aber vermindert. Dies führt ihn dazu, anzunehmen, dass das Glas durch das Wasser angegriffen werde, und dass die *Erdbildung* keine Verwandlung, sondern eine *Zersetzung* sei.

Ueber alles andere, was man sonst noch von Thales wissen will, muss man misstrauisch sein. Denn es gab untergeschobene Schriften, z. B. περὶ ἀρχῶν (bei Galen in Hippocr. de tumore I, 1, 1). Daher wohl die Sätze von der Einheit der Welt, die unendliche Theilbarkeit und Veränderlichkeit der Materie, die Undenkbarkeit des leeren Raumes, die Vierzahl der Elemente, die Mischung der Stoffe, die Natur und Unsterblichkeit der Seele, die Dämonen und Heroen, zunächst in der Pseudoplut. Schrift placit. philos. Aristoteles führt noch an, dass die Erde auf dem Wasser schwimme (Metaphys. I 3, De coelo II 13), und Seneca sagt, dass die Erdbeben von der Bewegung dieses Wassers herrühren (Sen. natur. quaest. VI 6, III 14). VI 6 eine merkwürdige Stelle: Thales wird nämlich wörtlich citirt „hac, inquit, unda sustinetur orbis velut aliquod grande navigium et grave his aquis, quas premit". Darauf: supervacuum est reddere causas, propter quas existimat u. s. w. Hier muss doch nicht die Schrift περὶ ἀρχῶν gemeint sein? Doch dieselbe Schrift, die dann auch Aristoteles zu kennen und aus der er jenen Gedanken zu citiren scheint. Er führt noch an de anima I 2 „nach Thales ist der Magnet beseelt, da er das Eisen anzieht". Ebenda I 5, Thales glaubte πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. Dies scheinen alles Nachklänge jener Schrift zu sein. Laert. I 24 sagt: Ἀριστοτέλης δὲ καὶ Ἱππίας φασὶν αὐτὸν καὶ τοῖς ἀψύχοις διδόναι ψυχὰς τεκμαιρόμενον ἐκ τῆς λίθου τῆς μαγνήτιδος καὶ τοῦ ἠλέκτρου. Also Hippias verbürgt bereits die Existenz einer Thaletischen Schrift: denn was bedeutet eine Tradition? Wer soll hier tradiren? In der Art, wie Aristoteles solche Sätze citirt, zeigt sich, dass sie ziemlich zusammenhangslos als Behauptungen nebeneinander standen, so dass die Gründe erst immer errathen werden mussten. Also es gab keine Schrift des Thales, aber ein sehr altes Verzeichniss von Hauptsätzen in Form von Θαλῆς ᾠήθη,

θαλῆς ἔφη u. s. w. als ἀπομνημονεύματα, ohne Gründe oder selten mit Gründen. Nur so verstehen wir den Einklang zwischen Seneca und Aristoteles. Besonders ausdrücklich als ἀποφθέγματα bezeichnet solche Sätze Aristoteles de coelo lib. II 13 οἱ δ' ἐφ' ὕδατος κεῖσθαι (φασὶ τὴν γῆν)· τοῦτον γὰρ ἀρχαιότατον παρειλήφαμεν τὸν λόγον, ὃν φασιν εἰπεῖν θαλῆν τὸν Μιλήσιον, ὡς διὰ τὸ πλωτὴν εἶναι μένουσαν ὥσπερ ξύλον ἢ τοιοῦτον ἕτερον. Dass es Verzeichnisse von ἀπομνημονεύματα des Thales gab, beweist endlich auch Plato Theaet. p. 174 A ὥσπερ καὶ θαλῆν ἀστρονομοῦντα καὶ ἄνω βλέποντα, πεσόντα εἰς φρέαρ, θρᾷττά τις ἐμμελὴς καὶ χαρίεσσα θεραπαινὶς ἀνασκῶψαι λέγεται, ὡς τὰ μὲν ἐν οὐρανῷ προθυμοῖτο εἰδέναι, τὰ δ' ἔμπροσθεν αὐτοῦ καὶ παρὰ πόδας λανθάνοι αὐτόν. Endlich Laert. lib. I 24 ἔνιοι δὲ καὶ αὐτὸν πρῶτον εἰπεῖν φασιν ἀθανάτους τὰς ψυχάς, ὧν ἐστι Χοιρίλος ὁ ποιητής. Also einzelne Sätze werden durch Choirilus, Hippias, Aristoteles verbürgt, eine Anekdote durch Plato. Keine zusammenhängende Schrift: denn Aristoteles redet von den Gründen nur vermuthungsweise. Jene Sammlung von Sätzen behandelt aber Aristoteles als *glaubwürdig*. Sie muss sehr alt sein. (Neueste Schrift: F. Decker, de Thalete Milesio, Diss. Halle 1865. Dazu Krische, Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie I p. 34.) Bei Laert. findet sich I 43 ein Briefchen des Thales an Pherecydes und an Solon. Bemerkenswerth ist für diese pseudepigraphische Brieflitteratur, dass Thales ausdrücklich sich als „nichtschreibenden" bezeichnet: er will nach Syros kommen, da er schon, um Forschungen anzustellen, nach Kreta und Aegypten gesegelt ist: er schreibe nichts, sondern durchreise Griechenland und Asien. Dann ladet er, im anderen Brief, Solon zu sich ein. Diese Briefe sind für die persönliche Geltung eines Philosophen im späteren Alterthum immer anziehend: mitunter auch, weil ihre Autoren noch einiges mehr wissen, z. B. bei den Heraklitischen Briefen, wie dies Jakob Bernays

nachgewiesen hat. I 122 ist die Rückantwort des Pherecydes, in der er Thales die Herausgabe seiner Schriften überträgt und von seiner Läusekrankheit erzählt. Ein Brief des Anaximenes an Pythagoras II 4 erzählt den Tod des Thales: er sei Nachts von einer Klippe gestürzt. „Wir aber, seine Schüler, wollen uns des Mannes nicht allein erinnern, sondern auch noch unsere Kinder und Zuhörer mit seinen Reden unterhalten. Thales soll immer der Anfang unserer Gespräche sein." Hier wird auf Sätze, λόγοι, des Thales hingewiesen. Eine andere Art seines Todes bei Laert. I 39: er sah in hohem Alter gymnischen Wettspielen zu und starb, von Hitze, Durst und Schwachheit entkräftet.

§ 7.
Anaximander.

Zur *Gesammtbeurtheilung:* Wichtiger Schritt über Thales hinaus: Annahme einer metaphysisch wahrhaft seienden einen Welt im Gegensatz zur werdenden und vergehenden physischen. Das qualitativ Unbestimmte als Urstoff: ihm gegenüber alles qualitativ Bestimmte, Individuelle, Einzelne mit ἀδικία behaftet, Aufstellung der Frage nach der Werthschätzung des Daseins (der erste Philosoph Pessimist). Die einstmalige Vernichtung der Welt, die unendlichen Welten nacheinander Consequenzen dieser Betrachtung. Sonst ist er Fortsetzer der physiologischen Theorie des Thales, dass alles aus dem Wasser entsteht. Das ist nicht seine eigentliche Grösse, sondern die Erkenntniss, dass aus irgend einem vorhandenen Stoff sich die Urentstehung der Dinge nicht erklären lasse: er flüchtete bis in τὸ ἀόριστον. Sein Nachfolger? Anaximenes ist jedenfalls eine weit geringere und unoriginellere Natur als Philosoph und Metaphysiker, aber weit bedeutender als Naturforscher[1]).

[1]) [Weiteres S. 168 ff.]

§ 8.

Anaximenes.

Ebenfalls aus Milet, Sohn des Eurystratus. Sonst wissen wir nichts. Das eigentliche Problem ist seine Zeit und sein angebliches Schülerthum bei Anaximander. Der zutrauenswerthe Apollodor (Laert. II 3) sagt, er sei geboren Olymp. 63 (529—525 v. Chr.) und gestorben um die Zeit der Eroberung von Sardes (das ist die Eroberung durch die Ionier unter Darius Olymp. 70 [499]). Demnach wäre er ungefähr 30 Jahre alt geworden und zeitig gestorben. Nun glaubt kein Mensch an diese Angabe und alle nehmen eine Verderbniss an. Nach jener Angabe nämlich kann er nicht Schüler des Anaximander sein, der bald nach 58, 2, d. h. 547 v. Chr. stirbt, also ca. 20 Jahre vor der Geburt des Anaximenes. Ist diese Angabe richtig überliefert, so *leugnete* Apollodor *das Schülerthum, er leugnete die* διαδοχή *des* Anaximenes. An sich müssen wir nun gegen diese älteren διαδοχαί höchst misstrauisch sein: es ist ganz unmethodisch, die Angaben zu bevorzugen, die das Schülerverhältniss möglich machen. Wenn aber die Notiz bei Laertius ganz vereinzelt stünde, so wäre man doch wohl berechtigt, einen Fehler der Ueberlieferung des Laertius anzunehmen. Ich stelle die Frage: giebt es eine Notiz, die jene Zeitbestimmung des Apollodor unterstützt? Ja: La. II, 3 ἔνιοι δὲ καὶ Παρμενίδου φασὶν ἀκοῦσαι αὐτόν. Nun ist die Blüthezeit des Parmenides nach Apollodor Olymp. 69. Diese Behauptung ist bei allen anderen Zeitansätzen des Anaximenes unsinnig und nur zu vereinigen mit der Geburt Olymp. 63, d. h. er hört 20 Jahre alt den Parmenides. Daraus entnehmen wir, dass jene Angabe bei Laertius nicht auf einer Corruptel beruht. Wir werden aber sogar sehen, wer der Bürge für jene Angabe ist. Nach Laert. IX 21 bezeugt Theophrast in seiner φυσικὴ ἱστορία, dass Parmenides den Anaximander

gehört habe[1]). Nun blüht Anaximander Ol. 58, 2, 64 Jahre alt. 11 Olympiaden später ist die Blüthe des Parmenides, also 44 Jahre später. Nehmen wir Parmenides damals als Zuhörer des Anaximander 20jährig, so blüht er 44 Jahre später, also wiederum 64 Jahre alt, Ol. 69. Jetzt fügt sich die Notiz ein, die wir jedenfalls auch Theophrast zutrauen müssen, dass nun bei Parmenides wieder Anaximenes hörte, 20 Jahre alt[2]).

Also Ol. 58, 2 blüht Anaximander (64 Jahre alt). Bei ihm hört 20jährig Parmenides.

63 blüht Parmenides (64 Jahre alt). Bei ihm hört Anaximenes 20jährig.

Die Zeitbestimmung ist so einheitlich, dass wir sie *einer* Quelle zutrauen müssen, Theophrast, für uns der *älteste* Zeuge. Wichtig, weil dieser älteste Zeuge somit die διαδοχή Anaximander—Anaximenes leugnet. Alle späteren Zeitansätze sind aber gemacht, um diese zu erklären. Ein fester Punkt war die Eroberung von Sardes: man sah sich nach einer anderen älteren um, nach der Eroberung durch Cyrus Olymp. 58; dahin versetzt z. B. Hippolyt Refut. 1, 7 seine Blüthe, ebenso Suidas (wo γέγονε = ἤκμαζε und wo für νε΄ νη΄ zu schreiben ist). Um also die διαδοχή zu rechtfertigen, ging man zu einer älteren Eroberung zurück und versetzte die Blüthe des Anaximenes dahin. Dann aber fiele die Blüthe des Anaximenes und des Anaximander zusammen, und so werden sie zu Genossen oder Freunden gemacht Simpl. de coelo 373 b. Euseb. praep. evang. X 14, 7. Wir halten natürlich an Theophrast und Apollodor fest und leugnen das Schülerthum. Dagegen eröffnet sich eine tiefe Perspektive durch das Schülerthum des Parmenides bei Anaximander.

---

[1]) Suidas Παρμενίδης — ὡς δὲ Θεόφραστος Ἀναξιμάνδρου τοῦ Μιλησίου; dies ist nicht aus Laertius gewonnen, wie Zeller I, p. 468 meint. Suidas Ἀναξιμένης — οἳ δὲ καὶ Παρμενίδου ἔφασαν.

[2]) Suidas Ἀναξιμένης — οἳ δὲ καὶ Παρμενίδου ἔφασαν.

Dass aber Anaximenes den Parmenides hörte, ist auch nicht gleichgültig und wirkungslos für sein Denken geblieben: er ist aber nicht wie Hippo, Idaeus und Diogenes von Apollonia untergeordneten Ranges und ist nur zu einer so unbegreiflichen Stellung gekommen, um zwischen Anaximander und Anaxagoras eine Brücke zu machen. Apollodor muss consequent auch dies geleugnet haben, dass sein Schüler Anaxagoras war. Denn Olymp. 70 stirbt Anaximenes, und Anaxagoras wird geboren. Also steht, *nach* Apollodor, Anaxagoras *für sich, ohne* διαδοχή (Anschluss an einen früheren). Jene, die an die διαδοχή glauben, sind genöthigt, seine Blüthe bereits Olymp. 70 zu setzen: in welchem Jahre er nach Apollodor geboren ist. Also Anaximenes wird zurückdatirt, Anaximander zurückdatirt, alles zu Gunsten der ionischen διαδοχή[1])!

Hier schalte ich gleich eine Tabelle von Zeitansätzen Apollodors ein:

Ol. 35, 1 Thales geboren,
40 Xenophanes geboren,
42, 4 Anaximander geboren,
63 Anaximenes geboren (der also, um Schüler des Parmenides zu sein, in Elea gewesen sein muss),
69 blüht Parmenides und Heraklit,
70 Anaxagoras geboren,
80 Demokrit geboren.

---

[1]) Zu den Zurückdatirenden gehört auch Antisthenes, der IX 52 Diogenes zum Schüler des Anaximenes macht und ἦν δὲ ἐν τοῖς χρόνοις κατὰ Ἀναξαγόραν.

Dieser Diogenes ist also an eine falsche Stelle gekommen und mit einem Diogenes Smyrnaeus verwechselt. Diokles fand Demokrit
Diogenes,
Anaxarchos,
hatte also ein leeres Register sich gemacht.

Die Scheidung der ionischen und der *italischen Philosophie* von Diokles selbst?

Also hat schon Apollodor (jedenfalls nach Eratosthenes) die διαδοχαί einer scharfen Kritik unterzogen, und wir müssen uns ihm anvertrauen. Ganz falsch ist die Methode, nur die Zahlen zu bevorzugen, mit deren Hilfe eine διαδοχή möglich wird. — Wir scheiden also Anaximenes von Anaximander und glauben, dass er bei Parmenides gehört hat. Nun hat Parmenides, wie später zu erweisen ist, in einer Hälfte seiner Philosophie wesentlich den Gedanken des Anaximander weiter gedacht: er sucht im zweiten Theile seines Gedichts zu zeigen, welche Weltansicht sich auf dem Standpunkt der gewöhnlichen Weltansicht ergiebt: und hier geht er von dem *durch* Anaximander *aufgestellten* Dualismus von *Warm und Kalt* aus, den er auch als Gegensatz von Dünn und Dicht, Licht und Finsterniss, Erde und Feuer bezeichnet. An diese ganz mythischen Gleichstellungen knüpft Anaximenes an, der *zuerst* bestimmt annimmt, es sei alles durch *Verdünnung und Verdickung eines Urstoffs* entstanden. Simplic. Physik. 32a: ἐπὶ γὰρ τούτου μόνου (Ἀναξιμένους) Θεόφραστος ἐν τῇ ἱστορίᾳ τὴν μάνωσιν εἴρηκε καὶ τὴν πύκνωσιν. Dafür auch ἀραίωσις καὶ πύκνωσις. Mit der Verdünnung ist ihm die Erwärmung, mit der Verdichtung die Erkältung gleich. Durch Verdünnung werde die Luft zu Feuer, durch Verdichtung zu Wind, weiter zu Gewölk, dann zu Wasser, dann zu Erde, zuletzt zu Steinen. Die Bedeutung jenes Prinzips von der ἀραίωσις und πύκνωσις liegt in dem Fortgange der Welterklärung aus *mechanischen* Gründen: als Vorstufe der materialistisch-atomistischen Systeme. Dies ist aber eine viel jüngere Stufe, die Heraklit und Parmenides schon voraussetzt. Gleich nach Anaximander wäre das ein wunderlicher Sprung: wir haben hier die erste Theorie über das *Wie? der Entwicklung* aus einem Urstoff: damit beginnt er die Epoche des Anaxagoras, Empedokles, Demokrit, d. h. eine jüngere Bewegung der Naturwissenschaft. In der älteren Periode ist das Problem des Wie? noch gar nicht

aufgeworfen. Anaximenes ist ein bedeutender Naturforscher, der, wie es scheint, die Metaphysik des Parmenides abgelehnt hat, aber seine andere Theorie wissenschaftlicher zu konsolidiren suchte. Es ist aber ganz falsch, ihn so ohne Weiteres in die Reihenfolge zu stellen: „Thales das Wasser, Anaximander τὸ ἄπειρον, Anaximenes die Luft, Heraklit das Feuer". Denn nicht sowohl das, was er als Urstoff hinstellte, ist seine That, sondern der Gedanke über die *Entwicklung* des Urstoffs. Damit gehört er einer jüngeren Periode an. Erst nach Heraklit und den Eleaten, bevor wir zu Anaxagoras übergehen, darf von ihm die Rede sein. Wir haben nämlich von Thales bis zu den Sophisten und Sokrates sieben *unabhängige* Rubriken, d. h. siebenmal das Erscheinen unabhängiger originaler Philosophen: 1. Anaximander, 2. Heraklit, 3. Eleaten, 4. Pythagoras, 5. Anaxagoras, 6. Empedokles, 7. Atomistik (Demokrit). Die Verknüpfung derselben durch διαδοχαί ist willkürlich oder geradezu falsch. Es sind sieben total verschiedene Weltbetrachtungen: darin, worin sie sich berühren, worin der eine vom andern lernt, liegt gewöhnlich das *Schwächere* seiner Natur. Anaximenes ist ein *Vorläufer* der drei letzten Rubriken: er ist jung gestorben und kann nicht als gleichberechtigt neben jene sieben gestellt werden. Er steht ähnlich wie Leukipp zu Demokrit, wie Xenophanes zu Parmenides, wie Thales zu Anaximander.

§ 9.

Pythagoras.

Gleich nach Anaximander ist Heraklit's Stelle. Er wird ganz falsch charakterisirt, wenn man (Heinze, Lehre vom Logos, p. 3) den entschiedenen Fortschritt des Heraklit darin findet, dass er eine qualitative Veränderung des Feuers annahm, im Gegensatz zu denen, welche durch Verbindung und Trennung,

Verdichtung und Verdünnung die Mannigfaltigkeit der Erscheinung erklären. Denn jene Theorien von der ἀραίωσις πύκνωσις, von der σύγκρισις und διάκρισις sind *später und jünger* als Heraklit. Gerade in ihnen zeigt sich, gegen Heraklit, ein Fortschritt des naturwissenschaftlichen Denkens. Dagegen muss man Heraklit mit Anaximander vergleichen, um den Fortschritt zu bestimmen. Das ἄπειρον und die Welt des Werdens waren in unbegreiflicher Weise nebeneinander gestellt, eine Art von unvermitteltem Dualismus. Heraklit leugnet die Welt des Seins ganz und behauptet nur die Welt des Werdens: das Umgekehrte thut Parmenides, um aus dem Problem des Anaximander herauszukommen. Beide versuchen, jenen Dualismus zu vernichten, beide auf entgegengesetzte Weise, weshalb auch Parmenides den Heraklit aufs stärkste bekämpft. Sowohl Heraklit als die Eleaten sind die Voraussetzungen für Anaxagoras, Empedokles, Demokrit: im Ganzen zeigt sich von Anaximander an ein gegenseitiges Kennen und Sichvoraussetzen. In diesem Sinne ist von einer Entwicklung zu reden.

Ganz allein steht dagegen Pythagoras. Das, was man pythagoreische Philosophie nennt, ist etwas viel Späteres, kaum früher als die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts. Zu den ältern Philosophen steht er deshalb in gar keinem Verhältniss, weil er gar kein Philosoph war, sondern etwas anderes. Streng genommen könnte man ihn selbst aus einer Geschichte der älteren Philosophie ausschliessen: aber er hat das Bild einer Art des *philosophischen Lebens* geschaffen: dies verdanken ihm die Griechen. Dies Bild übt nicht auf die Philosophie, aber auf die Philosophen (Parmenides, Empedokles) einen mächtigen Einfluss. Deshalb ist hier von ihm zu reden. Die besten Besprechungen bei Zeller I 235 (3. Aufl.), Grote II 626, E. Rohde (die Quellen des Iamblich in seiner Biographie des Pythagoras Rhein. Mus. 26 u. 27).

Zuerst die Zeit des Pythagoras. Nach Rohde hat man über dem Bestreben, die *wirkliche* Zeit des Philosophen zu ergründen, den Hauptfehler nicht vermieden, die überlieferten Notizen zu *combiniren:* selbst Bentley nicht (Briefe des Phalaris p. 113 f. Ribb.). Es sind zwei unvereinbare Reihen chronologischer Combinationen. Die alexandrinischen Gelehrten giengen von zwei unvereinbaren Daten aus, zwischen denen man die Wahl hatte, die aber Niemand verband.

1. In einer olympischen ἀναγραφή war verzeichnet, dass Ol. 48, 1 (588) Pythagoras aus Samos, als er, mit einem Purpurkleid und wallendem Haupthaar geschmückt, sich zum Faustkampfe mit den Knaben stellte, nicht zugelassen wurde, darauf mit Männern kämpfte und siegte. Eratosthenes hielt diesen Pythagoras für identisch mit dem Philosophen (Laert. VIII 47). Es konnte ihm nicht in den Sinn kommen, in den Wettkampf mit Knaben zu treten, und er konnte nicht mit Männern kämpfen, wenn er nicht gerade auf der Grenze des Knaben- und Mannesalters stand. Bentley nimmt daher an, dass er damals 18 Jahre alt war, also etwa 606 geboren ist.

2. Blühte nach zahlreichen Angaben Ol. 62. Gemeint ist ein Höhepunkt seines Lebens, nämlich seine Auswanderung von Samos nach Kroton. Hier liegt der Bericht des Aristoxenus zu Grunde, dass Pythagoras 40 Jahre alt, um der Tyrannis des Polykrates zu entgehen, Samos verlassen habe. Die Tyrannis begann Olymp. 62, 1, und so liess man ihn gleich im ersten Jahre auswandern, möglichst bald, um sein Todesjahr nicht zu weit hinabrücken zu müssen. (Dunkler Trieb, ihn so alt wie nur möglich zu machen, so weit wie möglich ihn zurückzudatiren.) Ein hohes Alter hat er erreicht. Aristoxenus nennt ihn πρεσβύτης. Apollodor macht diese Rechnung. Es fiel ihm nicht ein, mit dem Eratosth. Ansatz zu combiniren: nach Eratosthenes wäre ja 532 Pythagoras 75 Jahre alt gewesen, viel zu alt für den Anfang seiner

wesentlichen Thätigkeit. Apollodor vielmehr leugnete direkt die Identität mit dem Faustkämpfer. — Das *Todesjahr* war auch nicht überliefert: man musste sich für eine Lebenszeit entscheiden und von einem Geburtsjahr ausgehen. Nun schwanken die Angaben zwischen 75, 80, 90, 99, nahe 100, 104, 117 Jahren. Oft sehr naive Berechnung, z. B. 80 Jahre; Heraklides Lembus giebt sie dem Pythagoras, weil so lange ein normales Menschenleben dauere. Apollodor hatte allen Grund, ihm ein möglichst geringes Alter zu geben: auf ihn gehen wohl die 75 Jahre zurück, d. h. Olymp. 70, 4 (497). Eratosthenes hatte weitern Spielraum: nehmen wir an, dass er der gewöhnlichen Meinung von 99 Jahren folgte, so setzte er seinen Tod ins Jahr 507.

Dieser einfache Sachbestand wurde bisher nicht erkannt, weil man annahm, dass die Austreibung der Pythagoreer bald nach der Zerstörung von Sybaris (510) und nach dem sehr bald darauf erfolgten Tode des Pythagoras stattgefunden habe. Nun ist es aber nicht wahr, was Zeller I 254 behauptet, dass die Zerstörung von Sybaris von allen Berichterstattern ohne Ausnahme in die Zeit unmittelbar vor dem Tode des Pythagoras gesetzt werde. Rohde hat nachgewiesen, dass die Verbindung der kylonischen Unruhen und der Zerstörung von Sybaris eine pure Erfindung des Apollonius von Tyana ist (Rhein. Mus. 26 p. 573).

Wir stellen uns auch hier auf die Seite des Apollodor, weil er dem vorsichtigsten Zeugen für alles Pythagoreische folgte, dem Aristoxenus: also ἀκμή *Olymp.* 62. Wenn er einmal von dem grossen Eratosthenes abwich, so geschah es gewiss aus den triftigsten Gründen: von dem Faustkämpfer aber konnte er nachweisen, dass er in einem alten Epigramm ὁ Κράτεω (Laert. VIII 49) genannt werde. Der Vater des Philosophen aber hiess Μνήσαρχος, ein reicher Kaufmann. Er ist auf Samos geboren. Nach ausgedehnten Reisen kehrt er

im Alter von 40 Jahren nach Samos zurück und findet die Insel unter der Tyrannie des Polykrates. Er beschloss, sein Vaterland zu verlassen. Nach Kroton, ausgezeichnet durch die körperliche Ausbildung der Bürger und Vortrefflichkeit seiner Aerzte. Dies hing zusammen. Die Theorie und Praxis des Arztes galt als weitere Entwicklung des gymnastischen Erziehers. Dort gewinnt er ungeheuren politischen Einfluss, als Gründer eines abgesonderten, an strenge Ritualgesetze gebundenen Ordens: eine Anzahl reicher Krotoniaten waren darin. Anderwärts, z. B. zu Metapontion, breitete sich das Ordensnetz aus. Er tritt uns entgegen als religiöser Reformator: ganz sicher ist, dass er mit den Orphikern in der Lehre von der Seelenwanderung und gewissen religiösen Observanzen übereinstimmte: von physischen und ethischen Doktrinen wussten Aristoteles und Aristoxenus nichts. In der tieferen Deutung des längst geheiligten Dienstes der chthonischen Götter sucht er sein Heil. Er lehrte die irdische Existenz als einen Zustand der Busse für alte Frevel begreifen. Nach einer Läuterung im Jenseits wird der Mensch in immer neuen Gestalten wiedergeboren werden. Der Fromme, in geheimnissvollen Feiern geweiht, der sein ganzes Leben hindurch heilige Gebräuche befolgt, kann aus dem Kreise ewigen Werdens ausscheiden. Die Tugendhaften werden (wie bei Empedokles) als Wahrsager, Dichter, Aerzte und Fürsten geboren, die völlige Erlösung ist φιλοσοφίας ὁ τελειότατος καρπός. Nun muss, nach Rohde, ausser den theologischen Vorstellungen der Orphiker und ihrem Ritualgesetz die Lebensweise der Pythagoreer einen Keim wissenschaftlichen Interesses enthalten haben. Merkwürdig ist der Tadel des Heraklit, der weder einen wirklichen Philosophen noch einen reinen Orphiker treffen kann, sondern einen zwischen orphischem Mystizismus und wissenschaftlichen Studien getheilten Denker. Nach Laert. VIII 6, IX 1, 2. Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίαν

ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων, καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην (ironisch, nachher ἓν γὰρ τὸ σοφόν), πολυμαθίην (Vielwisserei und Betrügerei), κακοτεχνίην (keine σοφία, sondern τέχνη „betrügerische Praktik"). — Πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει. Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὖθίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον [Fr. 129, 40 D]. Die Worte ἐκλ. τ. σ. müssen sich auf Schriften beziehen, die kurz vorher genannt waren: ich denke (doch nicht wie Zeller) an Pherecydes oder orphische Schriften; ἱστορίη ist das Erforschen durch Nachfragen, das von Heraklit verworfen wird: gewiss ist zunächst auch auf Reisen hingedeutet. Denn eine πολυμαθίη war nicht aus orphischen Büchern zu gewinnen, sondern wahrscheinlich ist die ägyptische Schriftstellerei gemeint. Hekataeus aus Milet ist ein grosser Reisender, ebenfalls Xenophanes: vielleicht wollte sogar Heraclit sagen, aus Hesiod, Xenophanes und Hecataeus habe Pythagoras seine σοφίη und nicht durch Reisen. Das gilt von den fremdländischen Gebräuchen, welche die γῆς περίοδος (Buch 2, Asien mit Aegypten und Libyen) enthielt. Aehnliche Bemerkungen macht Herodot II 81. Die ägyptischen Priester tragen leinene Beinkleider unter den wollenen Oberkleidern; in den letzteren dürfen sie weder den Tempel betreten noch bestattet werden. Sie kommen darin mit den sogenannten Orphikern und Bakchikern, die aber in Wahrheit Aegypter sind, überein und mit den Pythagoreern. II 123 die Aegypter haben zuerst die Unsterblichkeit und die Seelenwanderung gelehrt τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶν οἳ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον, ὡς ἰδίῳ ἑωυτῶν ἐόντι· τῶν ἐγὼ εἰδὼς τὰ ὀνόματα οὐ γράφω. Die πολυμαθίη bestand in der Sammlung fremdartiger Sitten (z. B. der Ritualgesetze, genannt ἀκούσματα oder σύμβολα) und das war zugleich die κακοτεχνίη. Ich empfehle, jene Sätze hintereinander zu stellen. Damit würde der älteste Zeuge erstens gegen die Reisen

bürgen, zweitens nichts von einem wissenschaftlichen Interesse des Pythagoras wissen. Unoriginal, ja betrügerisch gilt er ihm, bei seiner ἱστορίη, die sich nicht auf Wissenschaft, sondern auf Gebräuche bezieht. Ein Mathematiker würde am wenigsten in den Ruf einer πολυμαθίη gekommen sein. „Das dem Pythagoras Eigenthümliche, seine angebliche σοφίη ist nur eine πολυμαθίη (betrügerische, abergläubische Prozeduren)", das ist der Gedanke des Heraklit. Aehnlich wie Herodot. Nur dass er sogar die Brücken angiebt, Bücher nämlich, nicht Reisen. Hier kann auch an Hesiod gedacht werden, an abergläubische Gebräuche in den Erga, die mit den Pythagoreern stimmen, dann als Verfasser von μαντικὰ ἔπη u. s. w. Xenophanes kommt hier natürlich nicht als Philosoph in Betracht, aber wohl sein Kampf gegen den Polytheismus, gegen die Ueppigkeit seiner Zeitgenossen u. s. w. *(Die drei Stellen verbunden.)*

Also auch Heraklit meint nur den religiösen Reformator, die wissenschaftlich philosophische Entfaltung kommt auf einer viel späteren Stufe. Gerade Heraklit leugnet das wissenschaftliche Prinzip (also auch die Zahl) bei Pythagoras. ἓν τὸ σοφόν. — Ein merkwürdiges Zeugniss ist vor allem noch das Auftreten des Empedokles: durch ihn soll das verschwiegene Geheimniss der Schule ans Licht gekommen sein. Aber Empedokles hat von der Zahlentheorie keine Ahnung, das Geheimniss waren die Lehren der Seelenwanderung und die religiösen Uebungen. Darauf beziehen sich auch alle älteren Legenden, von seiner Erinnerung an frühere Existenzen, seinem Verkehr mit fabelhaften Wesen, wie Abaris, Zalmoxis, von seinen Wunderkräften (Bändigung von Thieren) u. s. w. Dies ist die älteste Legendenform der Pythagorassage.

Mit der Zeit (nicht vor der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts) entwickelte sich nun in der Schule eine wissenschaftliche Richtung: Rohde aber hat den wichtigen Gedanken

durchgeführt, dass zugleich damit eine *Spaltung* in der Schule eintrat. Die Einen vernachlässigten, bei der wissenschaftlichen Forschung, die religiösen Fundamente, die Anderen hielten an dem Πυθαγορικὸς τρόπος τοῦ βίου fest. Nur so ist die auffallende Thatsache zu erklären, dass die physischen Doktrinen der Πυθαγόρειοι (nach Aristoteles) und die ethischen (nach Aristoxenus) ohne allen Zusammenhang mit dem religiösen *Glauben* der Pythagoreer sind. Nur zwei ganz diverse Parteien erklären den schroffen Widerspruch unserer Zeugen, z. B. in Betreff der asketischen Enthaltung von Fleisch und Bohnen. Aristoxenus behauptet sie, Eudoxus und Onesikritus leugnen sie. Aristoxenus folgte (nach Gellius IV 11) den Angaben seiner pythagoreischen Freunde und übertrug ihre Praxis auf Pythagoras. Zu gleicher Zeit muss eine Partei sich des Weines, des Fleisches, der Bohnen enthalten haben, worüber die Dichter der mittleren Komödie spotten. Damit hängen auch die Fabeln von einer Scheidung des Exoterischen und Esoterischen zusammen: Scheidung von wissenschaftlich Gebildeten und solchen, die sich mit kurzen Lehrformeln begnügen, ganz werthlos für die ältere Zeit des Pythagoreismus. Jene Fabel entstand, um eine wirklich später eintretende Scheidung zu erklären und beiden Theilen ihr Recht auf Pythagoras zu lassen. Die wissenschaftliche Richtung stellte jetzt ihre Lehre als das altverschwiegene Schulgeheimniss dar, das Philolaus zuerst gebrochen hätte: um aber die *Gleichzeitigkeit* zweier Richtungen zu erklären, bedurfte es der Behauptung, dass schon Pythagoras zwei Klassen mit ganz verschiedenen Lehrobjekten eingerichtet habe. Jene alte Fabel von Philolaus beweist, dass die Lehre und Schrift des Philolaus der *Anfang* der Zahlenphilosophie ist, er ist aber der etwas ältere Zeitgenosse des Socrates. — Die Weisheit der Akusmatiker galt nun nur als eine Vorstufe zur Weisheit der Mathematiker. Niemand hat übrigens gewagt, die ganz junge

pythagoreische Philosophie dem Pythagoras selbst aufzubinden: das sollten wir denn doch auch nicht thun, selbst nicht in der abgeblassten Form Zellers.

Wichtig ist aber, dass unter den Händen der wissenschaftlichen Fraktion das Bild des Meisters sich veränderte und nüchterner wurde; jetzt kommen die Züge des politischen Reformators hinzu: den geheimnissvollen Wunderthäter übersetzen sie in das Bild des politischen Aufklärers, gänzlich falsch. Die andere Partei, immer mehr abgetrennt von der Philosophie, versinkt immer mehr in Aberglauben, und Pythagoras wird hier der „Grossmeister des Aberglaubens", wie Rohde sagt, den er dann, des grösseren Ansehens wegen, bei Aegyptern, Chaldäern, Persern, Juden, Thrakiern und Galliern sich zusammengelesen haben sollte.

Also dreifache Tradition: 1. alte Legende; 2. rationelle Historie; 3. neuer Aberglaube. Dies lag den Gelehrten der alexandrinischen Zeit vor: Eratosthenes, Neanthes, Satyrus, Hippobotus, die nichts Neues hinzu thaten, sondern nur combinirten (mit Ausnahme des Hermippus, der eine boshafte Satire auf Pythagoras daraus gemacht hat). Ein Bild von der Kenntniss des Pythagoreismus in der alexandrinischen Zeit giebt uns Laertius Diogenes, ohne alle neupythagoreischen Zuthaten. Allmählich aber belebt sich die Lehre neu, das Mosaik der Alexandriner genügt nicht mehr. Eine ausführlich willkürlich vollständige Lebensbeschreibung unternahm Apollonius von Tyana, mit vielen eigenen Erfindungen. Ohne absichtliche Fälschung verfährt Nicomachus von Gerasa, der ausser Neanthes vornehmlich Aristoxenus benutzt. Antonius Diogenes, sein Zeitgenosse, hat aus trüben Quellen geschöpft, aber auch nichts hinzuerfunden. Ebensowenig Porphyrius. In dem Βίος Πυθαγόρειος des Iamblichos ist nur die Verwirrung das Werk seines Autors: er benutzt in allem Wesentlichen die Schriften des Apollonius und Nicomachus,

legt Nicomachus (aus älteren Ueberlieferungen) zu Grunde und fügt aus dem Roman des Apollonius nur einzelne farbige Abschnitte ein. Durch Nicomachus sind uns wichtige Ueberreste der Schriften des Pseudoaristot. Neanthes, Hippobotus erhalten. Apollonius darf man gar nichts glauben.

Was wissen wir nun eigentlich von Pythagoras' Leben, nach jenen drei Ouellen, Legende, rationelle Historie, neuer Aberglaube? So viel wie nichts: nur die allerallgemeinsten Umrisse und die spärlichen Notizen von Zeitgenossen sind zu gebrauchen. Besonders gefährlich ist, was wie Geschichte aussieht. So ist Aristoxenus zwar höchst glaubwürdig in allem, was die späteren Pythagoreer betrifft, die Notizen über sein Leben hält Rohde für das Allerbedenklichste. An und für sich ist also auch jener Zeitansatz des Aristoxenus, dem Apollodor folgt, bedenklich (wegen des Polykrates und der 40 Jahre). Aber ungefähr muss es die richtige Zeit sein, besonders wenn meine Erklärung der Heraklitstelle die richtige ist. Dann muss er Xenophanes und Hekataeus benutzen können, anderseits kennt ihn Xenophanes (Laert. VIII 36), der seinen Unsterblichkeitsglauben verspottet. Jedenfalls ist er also ein jüngerer Zeitgenosse des Xenophanes (der 40 Ol. nach Apollodor geboren ist). Die ἀκμή des Hekataeus wird auf Olymp. 65 gesetzt. Demnach muss die Blüthe des Parmenides, des Heraklit, des Pythagoras ungefähr zusammenfallen: die Olymp. vor Olymp. 69, der ἀκμή von Heraklit und Parmenides, wäre er nach Apollodor etwa 68 Jahre alt gewesen: das ist ja die ungefähre ἀκμή eines Philosophen. Nun ist Xenophanes jedenfalls 92 Jahre geworden, nach eigenem Zeugniss: d. h. nach (bald nach) Olymp. 63 gestorben. Jedenfalls muss spätestens Olymp. 62 Pythagoras dann schon ein durch seine Lehre berühmter Mann gewesen sein. So bekommen wir als Zeit seiner ἀκμή Ol. 62—69, also übereinstimmend mit Apollodor und Aristoxenus. Hierin scheint

also Aristoxenus sorgfältig und reservirt gewesen zu sein, wie dies auch Rohde an seinen Nachrichten über den Tod des Pythagoras anerkennt. Den erzählt Aristoxenus so: Kylon aus Kroton, ein gewaltthätiger vornehmer Mann, welchen Pythagoras unter seine Freunde aufzunehmen sich geweigert hatte, wurde von da an ein erbitterter Feind des Pythagoras und seiner Anhänger. Pythagoras ging deshalb nach Metapont, wo er gestorben sein soll. Die Kyloneer aber setzten ihre Feindschaft gegen die Pythagoreer fort: indess eine Zeitlang überliessen die Städte, wie bisher, den Pythagoreern gutwillig die Staatsleitung. Endlich aber steckten die Kyloneer das Haus des Milon in Kroton, als die Pythagoreer zu politischer Berathung versammelt waren, in Brand: nur Archippus und Lysis, als die kräftigsten, entkamen. Die Pythagoreer liessen nun von ihrer Fürsorge für die undankbaren Städte ab. Archippus ging nach Tarent, Lysis erst nach Achaia, dann nach Theben, wo er Lehrer des Epaminondas wurde und starb. Die übrigen Pythagoreer versammelten sich in Rhegion: bei fortdauernder Verschlechterung der politischen Zustände verliessen sie, ausser Archytas dem Tarentiner, Italien ganz und gingen nach Hellas, wo sie bis zum gänzlichen Erlöschen der Schule ihre alten Gebräuche und Studien pflegten. — Ungefähr 440 ziehen sich die Pythagoreer nach Rhegion zurück; etwa 410 gingen die letzten italischen Philosophen nach Hellas, cf. Rohde, Rh. M. 26 p. 566 adn. Nach Apollodor und Aristoxenus lebten die letzten Pythagoreer (Schüler des Philolaus und Eurytus) Olymp. 103, 1, um 366 v. Chr. Geb. Damit ist natürlich nur die philosophische Partei gemeint. Die asketischen Pythagoristen, an der Spitze Diodor von Aspendus, überleben diesen Termin weit.

Jener Bericht des Aristoxenus über den kylonischen Angriff ist das Vorsichtigste: sonst zahlreiche Varianten, immer unsinniger, vor allem durch Einmischung des Pythagoras.

Zusammengestellt bei Zeller I p. 282. Ueber die Symbole Göttling, Ges. Abhandlungen I 278, II 280.

§ 10.

Heraklit.

Aus Ephesus, Sohn des Blyson (oder Herakon). Letzteres ist vielleicht ein Beiname des Heraklit selbst, wie Simon zu Simonides, Kallias zu Kalliades u. s. w. Er gehörte zum allervornehmsten Geschlecht des Kodriden Androklus, des Stifters von Ephesus, in dem die Würde eines Opferkönigs, βασιλεύς, forterbte. Er war ein schonungsloser Bekämpfer der demokratischen Partei (Bernays, Heraklit p. 31); in dieser aber lag der Herd der aufständischen Bewegungen gegen Persien: Heraklit hatte wahrscheinlich wie sein Freund Hermodorus (gleich dem Staatsmann Hekataeus) aussichtslose Unternehmungen gegen die Perser widerrathen und beide waren als Freunde der Perser verschrien, bis Hermodorus durch Ostrakismus verbannt wurde, Heraklit freiwillig die Stadt verliess, auf sein Majorat zugunsten eines Bruders verzichtend. Er lebte dann in der Einsamkeit des Artemistempels. Darauf bezieht sich der Satz des Heraklit Laert. IX 2 ἄξιον Ἐφεσίοις ἡβηδὸν ἀπάγξασθαι πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν οἵτινες Ἑρμόδωρον ἄνδρα ἑωυτῶν ὀνήιστον ἐξέβαλον φάντες ἡμέων μηδὲ εἷς ὀνήιστος ἔστω, εἰ δέ τις τοιοῦτος, ἄλλῃ τε καὶ μετ' ἄλλων [Fr. 121 D.]. „Billig wäre es, wenn die Ephesier alle, soviel ihrer erwachsen sind, sich erhenkten und die Stadt den Unerwachsenen hinterliessen, da sie den Hermodorus, den Besten unter ihnen, verbannt und dazu gesprochen haben: ‚Unter uns soll niemand der Beste sein; ist jemand es aber, so sei er anderswo und bei Anderen.'" Darius scheint jetzt eine Einladung an den mit seiner Vaterstadt zerfallenen Heraklit gerichtet zu haben, um sich einen politischen Sachverständigen

zu gewinnen: er wies die Einladung ab, ebenfalls eine andere von Athen aus, Laert. 9, 15: die immer noch mächtigen Leiter der von Isagoras gestifteten konservativen Partei konnten in dem ionischen Gesinnungsgenossen eine Verstärkung hoffen. Mit jenem Antrag des Darius scheint die Zeitbestimmung zusammenzuhängen: cf. Suidas ἦν ἐπὶ τῆς ἑνάτης καὶ ἑξηκοστῆς ὀλυμπιάδος ἐπὶ Δαρείου τοῦ Ὑστάσπου. Laert. IX 1 setzt die ἀκμή in diese Olympiade. Am wichtigsten Clem. Strom. I 14 nach Eudemus: „Heraklit, der Sohn des Blyso, bewog den Tyrannen Melankomas, seine Herrschaft niederzulegen. Derselbe gab dem König Dareios, welcher ihn einlud, nach Persien zu kommen, eine abschlägige Antwort." Die Olympiadenzahl ist gerade ausgefallen, jedenfalls wollte sie die ἀκμή nach jenen Ereignissen (Ol. 69) bestimmen. Melankomas ist derselbe, der mit abgekürzter Form Komas in der Lebensgeschichte des von ihm verbannten ephesischen Dichters Hipponax vorkommt. Jedenfalls war dies ein adelsfeindlicher Tyrann. Die Blüthe des Heraklit würde demnach ungefähr gleichzeitig mit dem Ausbruch der ionischen Revolution gesetzt: vielleicht hängt mit der Erhebung gegen die Perser ebensosehr das Ende des Tyrannen Melankomas als die Verbannung des Hermodor zusammen. Noch eine politische Notiz bei Laert. IX 2. Als ihn die Ephesier zu einer Gesetzgebung aufforderten, lehnte er ab, weil die schlechte Verfassung schon zu tief in der Stadt eingewurzelt sei. Der siebente und neunte pseudepigraphische Brief lassen die Verbannung des Hermodor als Folge seiner gesetzgeberischen Thätigkeit eintreten: der achte geht aus von der Zurückweisung Hermodorischer Gesetze durch die Ephesier. Später lebt Hermodor in Italien und hat bei der Gesetzgebung der 12 Tafeln Dienste geleistet: auf dem Comitium war ihm eine Bildsäule errichtet, Plin. hist. nat. 34, 21. Bernays Herakl. Br. p. 85. Ueber Hermodor Zeller, De Hermodoro Ephesio, Marburg 1860. Den Gedanken, die

schuldigen Ephesier sollten den unschuldigen Kindern die Stadt überlassen, hat, als Grundgedanken einer Reform, Plato aufgenommen; ähnlich die Heraklitische Anekdote La. 9, 3: Heraklit habe, nachdem er sich in den Tempelbezirk der Artemis zurückgezogen, dort mit Kindern Knöchel gespielt, und als die Ephesier ihn verwundert umstanden, ihnen zugerufen: τί, ὦ κάκιστοι, θαυμάζετε; ἢ οὐ κρεῖττον τοῦτο ποιεῖν ἢ μεθ' ὑμῶν πολιτεύεσθαι.

Was schon aus seinem politischen Verhalten hervorgeht, zeigt jeder Zug seines Lebens: die höchste Form des Stolzes, im sicheren Glauben an die von ihm allein erfasste Wahrheit. Er bringt diese Form durch ihre excessive Entwicklung bis zu einem erhabenen Pathos, durch unwillkürliche Identification von sich selbst und der Wahrheit. Es ist wichtig, von solchen Menschen zu erfahren, man würde sie sich schwerlich imaginiren können. An sich ist ja alles Streben nach Erkenntniss seinem Wesen nach unbefriedigt, und deshalb ist jene königliche Ueberzeugtheit und Herrlichkeit etwas fast Unglaubwürdiges. Man beachte die ganz verschiedene Form einer übermenschlichen Selbstverehrung bei Pythagoras und Heraklit: der Erste hat sich gewiss für eine Incarnation des Apollo gehalten und behandelte sich selbst mit religiöser Würde, wie nachher Empedokles: die Selbstverehrung des Heraklit hat gar nichts Religiöses; er sieht ausser sich nur die Verkehrtheit, den Wahn, den Mangel an Erkenntniss — aber keine Brücke führt zu den anderen Menschen hin, kein übermächtiges Gefühl mitleidiger Regung verbindet sie mit ihm. Von dem Gefühl der Einsamkeit, das ihn durchdrang, kann man sich schwerlich eine Vorstellung machen: vielleicht macht sein Stil dies noch am deutlichsten, den er selbst mit Orakelsprüchen und mit der Sprache der Sibylle vergleicht. Plut. de Pyth. orac. 18 p. 404 D ὥναξ οὔ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει. Plut. de Pyth.

orac. c. 6 p. 397 A Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι καθ' Ἡράκλειτον ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν [fr. 93. 92D.]. Denn er, als Grieche, verzichtet auf Helligkeit und künstlerischen Schmuck, einmal aus Menschenverachtung und trotzigem Gefühl seiner Ewigkeit: dann aber redet er in der Verzückung wie die Pythia und die Sibylle, aber Wahrheit. Es ist nämlich nicht der Stolz der logischen Erkenntniss, sondern der intuitiven Erfassung des Wahren: wir müssen das Enthusiastische und Verzückte in seiner Natur beachten. Einen solchen grossartigen, einsamen und verzückten Menschen muss man sich in ein abgelegenes Heiligthum versetzt denken: unter Menschen war er unmöglich, am besten noch konnte er mit Kindern verkehren. Er brauchte die Menschen nicht, auch nicht für seine Erkenntniss: denn alles, was man erfragen kann, verachtete er als ἱστορίη, im Gegensatz zu der aus dem Innern strömenden σοφίη. Alles Lernen von Andern war ihm das Zeichen eines Nicht-Weisen: denn der Weise halte seinen Blick auf den *einen* λόγος in allem geheftet: sein eigenes Philosophiren bezeichnete er als ein Sichselbstsuchen und -erforschen (wie man ein Orakel erforscht), Laert. IV 5 ἑαυτὸν ἔφη διζήσασθαι καὶ μαθεῖν πάντα παρ' ἑαυτοῦ: es lautete ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν [fr. 101D.]. Dies war die stolzeste Interpretation des delphischen Spruchs (καὶ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμάτων θειότατον ἐδόκει τὸ Γνῶθι σαυτόν Plut. adv. Colot. c. 20).

Wie betrachtet er nun die religiösen Erregungen seiner Zeit? Wir haben bereits gefunden, dass er bei Pythagoras nur ein entlehntes Wissen fand, dass er seine σοφίη leugnete und als Betrügerei charakterisirte. Ebenso gefühllos war er für die Mysterienweihen: wir wissen noch dazu, dass das ephesische Königsgeschlecht (Strabo 14, 633) τὰ ἱερὰ τῆς Ἐλευσινίας Δήμητρος als Familienkult beging. Er prophezeit allen νυκτιπόλοις μάγοις βάκχοις λήναις (Bakchantinnen) μύσταις, dass

ihnen nach dem Tode etwas bevorstände, was sie nicht erwarten. Clem. Protr. 22 p. 18, 19 (Potter) [Fr. 14 D] εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ἆσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα ἄν εἴργαστο — ὠυτὸς δὲ Ἀΐδης καὶ Διόνυσος ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν [ib. 34 p. 30, Fr. 15 D]. In der dionysischen Erregung sieht er nur eine Entladung unzüchtiger Triebe durch rasende Festlust. Gegen die bestehenden Sühnceremonien wendet er ein: „um sich zu reinigen, besudeln sie sich mit Blut, ganz so wie wenn jemand der in Koth getreten hat, sich mit Koth säubern wollte." Den Einwand, dass das äussere Reinigungsopfer nur ein Symbol der inneren Gemüthsreinheit sein solle, weist er zurück: man müsse froh sein, wenn sich eine solche Reinigung bei einem einzigen Menschen finde. Er verglich die sich Reinigenden mit den Thieren, welche sich mit Schmutz, Staub und Asche waschen (Bernays, Theophrast über Frömmigkeit p. 190). Er greift die Bilderverehrung an, Clem. Protrept. 4 p. 33 B: καὶ ἀγάλμασι τουτέοισι εὔχονται, ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο, οὔτε γινώσκοντες θεοὺς οὔτε ἥρωας οἵτινές εἰσι [Fr. 5 D]. Mit besonderem Hass aber behandelt er die Schöpfer der populären Mythologie Homer und Hesiod. Diog. La. IX 1. Homer sei werth ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως [Fr. 42 D]. Das bezieht sich wohl auf Aeusserungen wie „die Gottheit verhängt nach Belieben Glück und Unglück über die Menschen": was ein Widerspruch sei gegen die ewige Nothwendigkeit: Lassalle II 455 hat es bezogen auf Odyss. 18, 135 und Archilochus Fr. 72. Weil der Vielwisser Hesiod die Nacht den Tag gebären lässt Theogon. 124, als eine nicht bloss von ihr gesonderte, sondern unvereinbar gegenüberstehende Gottheit, so höhnt ihn Heraklit. Dass der Lehrer der meisten Menschen, der angeblich das grösste Wissen besessen, nicht einmal von Tag und Nacht gewusst habe: denn sie seien nicht getrennt zu denken, sondern als die gegensätzlichen

Seiten eines und desselben Verhältnisses. Hippolyt IX 10 [Fr. 57 D]. Dann muss er ihn wegen seiner Kalenderregeln getadelt haben. Plut. vit. Camilli c. 13. Seneca ep. 12, 7. „Das Wesen eines Tages ist dasselbe", die Gleichheit der Tage gegenüber der Tagewählerei [Fr. 106 D]. Wir nehmen überall die höchste Starrheit wahr: dem, was ihm wahr ist, tritt alles als Lüge oder Betrug gegenüber: Dichter behandelt er nicht als Dichter, sondern als Lehrer des Falschen. Sein Hass findet immer das schärfste Wort: die religiösen Empfindungen der Menge sind ihm gänzlich unzugänglich, er beschimpft ihre Reinigungen, ihre Götterverehrung, ihre Mysterienkulte. Er betrachtet den dionysischen, noch ziemlich neuen Kult, der damals in höchster Kraft gewesen sein muss, ganz feindselig und missverständlich. — Unwillkürlich schuf er das neue Bild eines σοφός, das ganz verschieden von dem des Pythagoras war; es ist später zum Idealbild des stoischen gottähnlichen Weisen benutzt worden, mit einer Verschmelzung des Sokratesideals. Diese *drei* muss man als die reinsten Typen bezeichnen: Pythagoras, Heraklit, Sokrates, der Weise als religiöser Reformator, der Weise als stolz-einsamer Wahrheitsfinder, der Weise als der ewig und überall Suchende. Alle anderen Philosophen sind, als Vertreter eines βίος, nicht so rein und original. Diese drei Typen haben drei ungeheure Einheitsvorstellungen gefunden, mit ihnen sind sie verwachsen: Pythagoras den Glauben an die Identität der zahllosen Menschheitsgeschlechter, ja mehr die Identität alles Beseelten zu aller Zeit. Sokrates den Glauben an die Einheit und ewig gleiche, überall für alle Zeiten gleich verbindliche Kraft des logischen Denkens. Heraklit endlich die Einheit und ewige Gesetzmässigkeit des Naturprozesses. Das völlige Aufgehen dieser Typen in diesen Einheitsvorstellungen zeichnet sie aus; es macht sie gegen alle anderen Bestrebungen und Absichten blind und ausschliessend. Heraklit, der sich

als den Einzigen fand, der die einheitliche Gesetzmässigkeit der Welt erkannt hat, war demnach ausschliessend gegen alle Menschen: ihre eigentliche Dummheit liegt darin, dass sie mitten in dieser Gesetzmässigkeit leben und sie nicht merken, ja, dass sie nichts davon verstehen, wenn man ihnen davon erzählt. So der berühmte Anfang seines Werkes Clem. Strom. V 14 [Sext. VII 132] τοῦ λόγου τοῦδε ἐόντος αἰεί (während der logos immer dieser ist, d. h. derselbe bleibt) ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι, καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον. Γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε, ἀπείροισι ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιουτέων ὁκοῖα ἐγὼ διηγεῦμαι, διαιρέων [ἕκαστον] κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὅκως ἔχει. Τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιέουσι, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται [fr. 1 D.]. Clem. Al. Strom. 5, 116 p. 718 sagt er von ihnen, „sie gleichen in ihrem Unverstand, auch nachdem sie das Wahre gehört haben, den Tauben: von ihnen gilt das Sprüchwort παρεόντας ἀπεῖναι“ [fr. 34 D.]. „Dem Esel ist Spreu lieber als Gold“ [fr. 9 D.]. „Die Hunde bellen jeden an, den sie nicht kennen“ [fr. 97 D.]. Offenbar musste er vorsichtig sein im Aussprechen seiner Wahrheit. Clem. Strom. 6, 89 p. 699 ἀλλὰ τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάθεα κρύπτειν ἀπιστίῃ ἀγαθή· ἀπιστίῃ γὰρ διαφυγγάνει (sc. τὰ βάθεα) μὴ γιγνώσκεσθαι [fr. 86 D.]. Deshalb lobte er den Bias aus Priene (offenbar La. I 88 οὗ πλείων λόγος ἢ τῶν ἄλλων [fr. 39 D], der vernünftiger ist: weil er gesagt hat οἱ πλεῖστοι ἄνθρωποι κακοί). Wahrscheinlich gehört hierher fr. 71 Schleierm. [104 D.]. Clem. Strom. V 60 p. 682. Heraklit. Bern. 32. τίς γὰρ αὐτῶν (sc. τῶν πολλῶν? wohl τῶν σοφῶν suprascriptum!) νόος ἢ φρήν; δήμων ἀοιδοῖσι ἕπονται καὶ διδασκάλῳ χρέονται ὁμίλῳ, οὐκ εἰδότες ὅτι πολλοὶ κακοὶ ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί. αἱρέονται γὰρ ἓν ἀντία πάντων οἱ ἄριστοι (der Weisen) κλέος ἀέναον θνητῶν (höchst ironisch), οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα. So erscheint ihm die Weisheit der Weisen gering: von anderen

redet er nur als von solchen, die ἱστορίη getrieben haben. Das, was alle gleichmässig trifft: „dass die Menschen in allem ihrem Thun und in jeglicher Kunst nur das Naturgesetz nachahmen und dies dennoch verkennen". ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ, τούτῳ διαφέρονται Marc. Anton. IV 46 [fr. 72 D.]. „Das Gesetz, mit dem sie am meisten ohne Unterlass verkehren, gegen dies lehnen sie sich auf" (jenes ist der Inhalt der Schrift περὶ διαίτης). „*Eins* ist gerade τὸ σοφόν, jenen λόγος zu erkennen, der alles durch alles lenkt" [fr. 22 D.].

Zwei ungeheure Betrachtungsarten haben seinen Blick gefesselt: die ewige Bewegung, die Negation jedes Dauerns und Verharrens in der Welt und die innere, einheitliche Gesetzmässigkeit jener Bewegung. Das sind zwei ungeheure Intuitionen: der naturwissenschaftliche Weg war damals wohl sehr kurz und unsicher; es sind Wahrheiten, zu denen aber der νοῦς sich gezwungen fühlt, die eine ebenso schrecklich als die andre erhebend. Um überhaupt einen Eindruck davon zu gewinnen, erinnere ich daran, wie jetzt die Naturwissenschaft jene Probleme betrachtet. Für sie ist das πάντα ῥεῖ ein Hauptsatz. Ein starres Beharren ist nirgends, schon weil man zuletzt immer auf Kräfte kommt, deren Wirken zugleich einen Kraftverlust in sich schliesst. Vielmehr liegt es an unserm kleinlichen Maassstabe, wenn der Mensch in der lebenden Natur irgend ein Verharren zu erkennen glaubt. Ein Naturforscher der Petersburger Akademie, v. Bär, hat 1860 eine Rede gehalten: „Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige?"[1]). Er bedient sich einer merkwürdigen Fiktion. Die Schnelligkeit des Empfindens und der willkürlichen Bewegung, also des geistigen Lebens, scheint bei verschiedenen Thieren ungefähr der Schnelligkeit ihres Pulsschlags proportional zu sein. Da nun z. B. beim Kaninchen der Pulsschlag

[1]) [Vgl. zum Folgenden: Morgenröte II 117.]

viermal so schnell erfolgt als beim Rinde, so wird auch jenes in derselben Zeit viermal so schnell empfinden, viermal so viel Willensakte ausführen können als das Rind, überhaupt also viermal so viel erleben. Das *innere Leben* der verschiedenen Thiergattungen (Mensch inclus.) verläuft in dem gleichen astronomischen Zeitraum mit spezifisch verschiedener Geschwindigkeit: und darnach richtet sich das verschiedene subjektive Grundmaass der Zeit. Nur deshalb, weil bei *uns* dieses Grundmaass verhältnissmässig klein ist, erscheint uns ein organisches Individuum, eine Pflanze, ein Thier, an Grösse und Gestalt als etwas Bleibendes: denn wir können es in einer Minute hundertmal und öfter sehen, ohne äusserlich eine Veränderung zu bemerken. Denkt man sich nun aber den Pulsschlag, die Wahrnehmungsfähigkeit, den geistigen Prozess des Menschen sehr bedeutend entweder verlangsamt oder beschleunigt, so ändert sich das gründlich. Gesetzt etwa, der menschliche Lebenslauf, mit Kindheit, Mannesreife und Greisenalter, würde auf seinen tausendsten Theil, auf einen Monat reduzirt und sein Pulsschlag erfolgte tausendmal so schnell, so würde man eine fliegende Flintenkugel sehr gemächlich mit dem Blick verfolgen können. Würde das Leben nochmals auf den tausendsten Theil, auf etwa 40 Minuten eingeschränkt, dann würde man Gras und Blumen für ebenso starr und unveränderlich halten, wie uns jetzt die Gebirge erscheinen; von dem Wachsthum der aufbrechenden Knospe würde man zeitlebens ebenso viel und so wenig wahrnehmen, wie wir von den grossen geologischen Umgestaltungen des Erdballs: willkürliche Bewegungen der Thiere würde man gar nicht sehen können: sie wären viel zu langsam; höchstens könnte man sie erschliessen, wie wir die Bewegungen der Himmelskörper. Und bei noch weiter gehender Verkürzung des Lebens würde das Licht, das wir sehen, vielleicht gehört. Unsere Töne würden unhörbar. — Lässt man dagegen die

Menschenleben sich enorm erweitern und ausdehnen, welch ein anderes Bild! Verlangsamte sich z. B. der Pulsschlag und die Wahrnehmungsfähigkeit um das Tausendfache, währte unser Leben, „wenn es hochkommt", 80000 Jahre, erlebten wir also in einem Jahre so viel wie jetzt in acht bis neun Stunden, dann würden wir in vier Stunden den Winter hinwegschmelzen, die Erde aufthauen, Gras und Blumen emporspriessen, Bäume sich belauben und Frucht tragen und dann die ganze Vegetation wieder welken sehen. Manche Entwicklung könnte wegen ihrer Schnelligkeit gar nicht wahrgenommen werden, z. B. ein Pilz stände plötzlich aufgeschossen da wie ein Springbrunnen. Wie eine helle und eine dunkle Minute wechselten Tag und Nacht, und die Sonne würde mit der grössten Eile über den Himmelsbogen hinrennen. Würde aber dies tausendfach verlangsamte Leben noch einmal ums tausendfache retardirt, könnte der Mensch während eines Erdjahrs nur 189 Wahrnehmungen machen, dann fiele der Unterschied von Tag und Nacht ganz hinweg, der Sonnenlauf erschiene als ein leuchtender Bogen am Himmel, wie eine rasch im Kreis geschwungene glühende Kohle als feuriger Kreis erscheint: die Vegetation würde in rasender Hast fortwährend emporschiessen und wieder verschwinden. Genug, alle uns bleibend scheinenden Gestalten würden in der Uebereile des Geschehens zerfliessen und vom wilden Sturm des Werdens verschlungen sein. Das Bleiben, das μὴ ῥεῖν, ergiebt sich als eine vollkommene Täuschung, als Resultat unserer menschlichen Intelligenz: könnten wir noch viel schneller percipiren, so würden wir die Täuschung des Bleibens noch viel stärker haben: dächte man sich die unendlich schnellste, aber durchaus menschliche Perception, so hört jede Bewegung auf, alles wäre ewig fest. Dächte man sich dagegen die menschliche Perception unendlich gesteigert nach der *Stärke* und Kraft der Organe, so wäre umgekehrt auch

nicht im unendlich kleinsten Zeittheil ein Beharrendes zu entdecken, sondern nur ein Werden. Für die unendlich schnellste Perception hört alles Werden auf, weil immer nur die menschliche Perception gemeint ist. Wäre sie unendlich stark und dränge in jede Tiefe, so hörte für sie jede *Form* auf; nur für einen gewissen Grad von Perception giebt es Formen. Die Natur ist nach innen ebenso unendlich als nach aussen: wir gelangen jetzt bis zur Zelle und zu den Theilen der Zelle: aber es giebt gar keine Grenze, wo man sagen könnte, hier ist der letzte Punkt nach innen, das Werden hört bis ins unendlich Kleine nie auf. Aber auch im Grössten giebt es nichts absolut Unveränderliches. Unsere irdische Welt muss aus zwingenden Gründen einmal zu Grunde gehen. Die Wärme der Sonne kann nicht ewig währen. Es ist keine Bewegung denkbar, durch welche Wärme erzeugt wird, ohne dass andere Kräfte verbraucht würden. Man mag über die Wärme der Sonne jede Hypothese aufstellen, es kommt darauf hinaus, dass die Quelle der Wärme endlich ist. Im Verlauf ungeheurer Zeiten muss die ganze uns so unabsehbare Dauer von Sonnenlicht und Wärme völlig verschwinden. Helmholtz sagt in der Abhandlung über die Wechselwirkung der Naturkräfte: „Wir kommen zu dem unvermeidlichen Schlusse, dass jede Ebbe und Fluth fortdauernd und, wenn auch unendlich langsam, doch sicher, den Vorrath mechanischer Kraft des Systems verringert, wobei sich die Achsendrehung der Planeten verlangsamen muss und sie sich der Sonne oder ihre Trabanten ihnen nähern müssen. Also kann auch von einer absoluten Strenge unserer astronomischen *Zeit*skala nicht die Rede sein."

Das ist nun die intuitive Perception Heraklits: es giebt kein Ding, von dem man sagen könnte, „es ist". Er leugnet das *Seiende*. Er kennt nur das Werdende, das Fliessende. Den Glauben an das Beharren behandelt er als Irrthum und

Dummheit. Dazu fügt er nun den Gedanken: das aber, *was* wird, ist eines in ewiger Umwandlung: und das Gesetz dieser ewigen Umwandlung, der λόγος in den Dingen, ist eben jenes Eine, τὸ πῦρ. Also das *eine* überhaupt Werdende ist sich selbst Gesetz; *dass* es wird und *wie* es wird, ist sein Werk. Heraklit sieht also nur Eines, aber im entgegengesetzten Sinne als Parmenides. Alle Qualitäten der Dinge, alle Gesetze, alles Entstehen und Vergehen, ist fortwährende Existenzoffenbarung des Einen: die Vielheit, die nach Parmenides eine Täuschung der Sinne ist, ist für Heraklit das Gewand, die Erscheinungsform des Einen, keineswegs eine Täuschung: anders überhaupt erscheint das Eine nicht. Bevor ich nun die Lehre nach den Sätzen Heraklits ausführe, erinnere ich an das Verhältniss dieser Sätze zu Anaximander.

„Alles mit Qualitäten Versehene entsteht und vergeht: also muss es ein qualitätsloses Sein geben", war Anaximander's Lehre. Das Werden ist eine ἀδικία und ist mit der φθορά zu büssen. Aber wie kann aus dem ἄπειρον das mit Qualitäten Behaftete, das Werdende werden? Und wie kann eine Welt mit solcher ewigen Gesetzmässigkeit im *Ganzen* eine Welt lauter einzelner ἀδικίαι sein? Im Gegentheil: die Bahnen jeder Sache, jedes Individuums sind vorgeschrieben und werden nicht durch ὕβρις überschritten. Δίκη zeigt sich in dieser Gesetzmässigkeit. Wenn aber Werden und Vergehen Wirkungen einer δίκη sind, so giebt es auch keinen solchen Dualismus zwischen einer Welt des ἄπειρον und der Qualitäten. Denn die Qualitäten sind ja Werkzeuge des Entstehens und Vergehens, also Werkzeuge der Δίκη. Vielmehr muss die ἀρχή, das Eine im Entstehen und Vergehen, also auch in seinen Qualitäten im Recht sein: im Gegensatz zu Anaximander muss es demnach *alle* Prädikate, *alle* Qualitäten haben, weil alle Zeugniss von δίκη ablegen. Die ganze Welt des Verschiedenen legt also Heraklit dem Einen um, in dem Sinne,

dass es in ihnen allen sich offenbare. Damit aber ist das Werden und Vergehen die Haupteigenschaft des Prinzips. Die φθορά ist also keinesfalls eine Strafe. So stellt Heraklit seinem grossem Vorgänger, dem Lehrer der ἀδικία der Welt, gegenüber eine Kosmodicee.

Also nächst dem *Werden* ist der *zweite* Hauptbegriff die Δίκη. Clem. Strom. IV 10 p. 568 [fr. 23 D.]: „Man würde den Namen der Δίκη nicht kennen, wenn es nicht Gesetze gäbe." Plutarch de exilio cap. 11 [fr. 94 D.]: ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν. Dann berühmte Stelle Clem. Strom. V 105 p. 711 [fr. 30 D.]: κόσμον τόνδε τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν. ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα (sich entzündend nach Maassen und verlöschend nach Maassen). Der Prozess dieser Δίκη ist der Πόλεμος, der *dritte* Hauptbegriff. Bei Stobaeus Ecl. I 5, 15 p. 78, 11 [fr. 137 D.] wird die εἱμαρμένη (das ganze Weltgesetz) definirt als λόγος ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸς τῶν ὄντων: oder nach Plutarch [De tranqu. 15 p. 473 F.] ist sie παλίντροπος ἁρμονίη κόσμου [fr. 51 D.]. Origin. c. Cels. VI 42 heisst es geradezu: man muss wissen, dass der Krieg gemeinschaftlich ist und die Δίκη Streit ist, und dass alles gemäss dem Streite geschieht [fr. 80 D.].

Dies ist eine der grossartigsten Vorstellungen: der Streit als das fortwährende Wirken einer einheitlichen gesetzmässigen, vernünftigen Δίκη, eine Vorstellung, die aus dem tiefsten Fundament des griechischen Wesens geschöpft ist. Es ist die gute Eris Hesiods, zum Weltprinzip gemacht. Die Griechen unterscheidet der Wettkampf, vor allem aber die immanente Gesetzmässigkeit im Entscheiden des Wettkampfes. Jedes Einzelne kämpft, als ob es allein berechtigt sei: aber ein unendlich sicheres Maass des richterlichen Urtheils entscheidet, wohin der Sieg sich lenkt. Aus den Gymnasien, aus den musikalischen Agonen, aus dem Staatsleben hatte Heraklit das

Typische dieses πόλεμος kennen gelernt. Der Gedanke von Πόλεμος — Δίκη ist der erste spezifisch *hellenische* Gedanke in der Philosophie, womit nicht gesagt ist, dass er nicht universal, sondern nur national gültig sei: sondern vielmehr: nur ein Grieche war im Stande, einen so erhabenen Gedanken der Kosmodicee zu finden.

Das ewige Werden hat zunächst etwas Erschreckendes und Unheimliches: am stärksten der Empfindung zu vergleichen, mit der jemand, mitten im Meere, oder auch bei einem Erdbeben, alles bewegt sieht. Es gehörte eine erstaunliche Kraft dazu, diese Wirkung in die entgegengesetzte, die des Erhabenen und der beglückten Verwunderung zu übertragen. Wenn alles im Werden ist, so kann demnach kein Prädikat an einem Dinge haften, sondern muss ebenfalls im Strome des Werdens sein. Nun nahm Heraklit wahr, dass die entgegengesetzten Prädikate sich nach sich ziehen: etwa wie Plato im Phaedon es vom Angenehmen und Unangenehmen aussagt: sie seien wie in einem Knoten ineinandergeschlungen. „In jedem Menschen wirkt z. B. die Kraft des Todes wie des Lebens in jedem Augenblick seines Daseins. Das Eintreten von Leben und Tod und von Wachen und Schlafen ist nur das sichtbar werdende Uebergewicht, welches je die eine Kraft über ihren Gegensatz gewonnen und augenblicklich wieder an diesen zu verlieren anfängt. Wirksam sind immer beide Kräfte zugleich, da ihr ewiges Streiten weder Sieg noch Unterdrückung auf die Dauer zulässt." Plut. Consol. ad Apoll. 10 [fr. 88 D.]: „In demselben ist das Lebende und das Todte und das Wachende und Schlafende und das Junge und Alte." Der Honig ist zugleich bitter und süss. Die Welt ist ein Mischkrug, der beständig umgerührt werden muss, um sich nicht zu zersetzen. Aus derselben Quelle strömt das sonnige Lebenslicht und das Dunkel des Todes. Dies Verhältniss sei vorgebildet durch die Beziehung des

Menschen zur umgebenden Luft (τὸ περιέχον). Bei Tage, wo dieses περιέχον vom Lebensprinzip des Feuers erfüllt sei, ist der Mensch eins mit dem „Gemeinsamen" ξυνόν, also bei Sinnen ἔμφρων, wach und lebendig. In der Nacht, wo das Feuer verlischt, reisst das Band, das den Menschen mit dem Gemeinsamen zusammenhält. Der Mensch fällt dann sich selbst anheim, muss sich selbst ein Licht anzünden, sinkt in Schlaf, wird vergesslich und todt. Zum Leben kann er nur wieder geweckt werden durch neue Annäherung an das Feuer, wie verlöschende Kohlen zu hellglühenden gelegt wieder in gemeinsamer Flamme auflodern. Dies ein Bild vom Menschenleben. Von der ganzen Welt sagt Lukian (in der Versteigerung der Philosophen 14): „Eines und dasselbe ist Lust Unlust, Wissen und Nichtwissen, Grosses Kleines, aufwärts abwärts wandelnd und sich vertauschend in der Weltzeit Spiel ἐν τῇ τοῦ αἰῶνος παιδιῇ. Ein Kauflustiger fragt: τί γὰρ ὁ αἰών ἐστι; Heraklit antwortet: παῖς παίζων πεσσεύων συνδιαφερόμενος (= ἐν τῷ διαφέρεσθαι συμφερόμενος). Zeus wird in seiner weltenbildenden Thätigkeit mit einem Kinde verglichen, das (wie Ilias O 361 von Apollo gesagt wird) Sandhaufen am Strande des Meeres baut und zerstört; cf. Rhein. Mus. 7 p. 109. Bernays. „Der Strom des Werdens ununterbrochen fliessend wird nimmer stille stehen und wiederum ihm entgegen der Strom der Vernichtung, Acheron oder Kokytos genannt von den Dichtern." Diese beiden entgegengesetzten Ströme sind die ἐναντιοδρομία. „Aus dem sich Entzweienden entsteht die schönste Harmonie." Nic. Ethik VIII 2. Arist. de mundo 5. „Verbinde Ganzes und nicht Ganzes, Zusammentretendes und Auseinandertretendes, Stimmendes und Nichtstimmendes, und aus allem wird eins und aus einem alles." „Indem das All auseinandergehe, komme es wieder mit sich selbst zusammen, wie die Harmonie des Bogens und der Leyer." „Das Gute und das Böse geht in dasselbe zusammen

nach Art des Bogens und der Leyer.“ Hier ist bloss Rücksicht auf die äussere Form der Instrumente genommen. Bei dem skythischen und altgriechischen Bogen wie bei der Leyer sind die beiden κέρατα ausgeschweift und laufen dann durch Krümmung nach Innen in das Mittelstück zusammen. So zuerst Bernays, darnach Rettig, Ind. lect. Bern. 1865: „Wie die beiden widerstrebenden Momente des verlöschenden und sich entzündenden Feuers die Erscheinung bedingen, ebenso bedingt das Auseinanderstreben der Leier- und Bogenarme die Spannung.“ Arist. Rhet. III 11 bezeichnet einmal das τόξον als φόρμιγξ ἄχορδος.

Der *vierte* Hauptbegriff ist das *Feuer*. Wir sahen, dass Heraklit auf das von Anaximander aufgestellte Problem von der ἀδικία eine Antwort giebt, die der δίκη; zum zweiten Male ist er durch das Feuer, wie er es fasst, tief abhängig von demselben. Die erste Stufe der werdenden Welt war ja das *Warme* und das *Kalte* für Anaximander: daraus das Feuchte, der Mutterschooss aller Dinge. Nun ist das Feuer nicht bloss bei Heraklit das sichtbare, sondern das Warme, die trockenen Dünste, der Hauch: so sagt er [fr. 36 D.]: ψυχῇσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι· ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή. Die Seele hier nur als der warme Athem, als „feurig“ verstanden: also drei Stufen der Umwandlung, Warmes, Nasses, Festes (Erde). Dies ist ganz die Anschauung Anaximanders. Heraklit glaubte an dessen naturwissenschaftliche Autorität. Clem. Strom. V 101 p. 712 [fr. 31 D.]: πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα. θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ. Denn das Wasser geht theils absteigend in Erde, theils aufsteigend in Feuer über. Aus dem Meere steigen nur die reinen Dünste auf, welche dem Feuer zur Nahrung dienen, aus der Erde nur die dunkeln, nebeligen, aus denen das Feuchte seine Nahrung zieht. Die reinen Dünste sind der Uebergang des Meeres zum Feuer,

die unreinen der Uebergang der Erde zu Wasser. Also ein Doppelprozess ὁδὸς κάτω und ἄνω [fr. 60 D.], beide eins und immer neben einander herlaufend. Hier sind alle Grundanschauungen von Anaximander entlehnt: das Feuer, das durch die Ausdünstungen der Erde unterhalten wird, die Absonderung der Erde und des Feuers aus dem Wasser. Ueberhaupt aber die Voraussetzung, dass, wenn das Warme einmal gegeben ist, daraus sich alles Andere entwickle. Nur eins ist nicht da, nämlich das *Kalte,* als Nebenprinzip des Warmen. Denn da alles Feuer ist, so kann es gar nichts geben, was nicht Feuer, was der Gegensatz des Feuers wäre. Wir müssen also wohl Heraklit den Einwand gegen Anaximander zuschreiben, dass es gar keine absolute Kälte gebe, sondern nur Grade des Warmen: was ja physiologisch leicht zu beweisen war. Also *entfernte* Heraklit zum *zweiten* Male einen Dualismus aus der Lehre Anaximanders. Dabei modifizirte er einzelne Lehren, z. B. von den Gestirnen. Diese bestanden nach Anaximander aus radförmigen Hülsen, in denen Feuer eingeschlossen war. Nach Heraklit waren es Nachen, in denen sich die angesammelten reinen Ausdünstungen befanden. Dreht sich der Nachen um, so entstehen Sonnen- und Mondfinsternisse. Diese Sonne ist also eine brennende Dunstmasse: den Tag über verzehren sich die Dünste und morgens erzeugen sie sich wieder: die Sonne ist jeden Tag neu.

Eine dritte merkwürdige Uebereinstimmung mit Anaximander liegt in der Annahme von periodischen Weltuntergängen. Die gegenwärtige Welt werde sich in Feuer auflösen, aus dem Weltbrand eine neue Welt hervorgehen: die Weltzerstörung nennen die Stoiker ἐκπύρωσις, noch nicht Heraklit. Nach Hippol. Refut. IX 10: πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται [fr. 66 D.]. Bei Anaximander war es die allmähliche Austrocknung des Meeres, also ein allmähliches Ueberhand-

nehmen des Feurigen. Da ihm hierin Heraklit gefolgt ist, so sehen wir, dass der Einfluss des Vorgängers selbst gross genug war, ihn zu einer nicht logischen Consequenz zu drängen. Früher kämpften Schleiermacher und Lassalle dagegen an: aber nach dem Erscheinen des Hippolyt. Buches (9, 10) ist es ausser Zweifel, dass Heraklit die Weltperiode, in welcher die Vielheit der Dinge zur Einheit des Urfeuers hinstrebt, als einen Zustand begehrender „Dürftigkeit" auffasste χρησμοσύνη, dagegen die Periode der in das Urfeuer eingegangenen Welt als Sattheit κόρος [fr. 65 D.].

Wie er nun das Hinausstreben in die Vielheit nannte, das wissen wir nicht: Bernays (Herakl. Briefe p. 13) macht die merkwürdige Annahme, dass er das Hinausstreben ὕβρις genannt habe, nach dem Satze τίκτει κόρος ὕβριν: in dem einen satten Feuer bricht die Sucht zur Vielheit aus. Für χρησμοσύνη hat er auch λιμός gesagt. Hippol. 9, 10: ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός [fr. 67 D.]. Nach dieser Vorstellung hat er wohl das Feuer für ewig gehalten, aber die Welt für entstanden: ganz wie Anaximander. Wir finden in der wahrscheinlichen Vorstellung einer ὕβρις, in der Weltentstehung und in dem Richterthum des Feuers eine *nicht ganz* überwundene Seite der Vorstellung Anaximanders: die Vielheit behält auch für Heraklit etwas Anstössiges, die Verwandlung des Reinen in das Unreine ist nicht ohne Schuld zu erklären. Der ganze Verwandlungsprozess vollzieht sich nach den Gesetzen der δίκη: das einzelne Individuum ist also frei von ἀδικία, aber das Feuer selbst wird mit diesem λιμός und χρησμοσύνη gestraft für die ihm innewohnende ὕβρις. Die ἀδικία wird in den Kern der Dinge verlegt, die einzelne Erscheinung wird davon entlastet. Der Weltprozess ist ein ungeheurer Bestrafungsakt, Walten der δίκη und damit Reinigung, κάθαρσις, des Feuers. Die Einheit aber des Feuers und der δίκη ist festzuhalten, es ist sich selbst Richter.

Clem. Al. V 9 p. 649 (Potter) bezeichnet die ἐκπύρωσις als τὴν διὰ πυρὸς κάθαρσιν τῶν κακῶς βεβιωκότων mit Bezug auf „καὶ δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας“ [fr. 28 D.]. Grobes Missverständniss: der Weltprozess ist die κάθαρσις, die ἐκπύρωσις die erlangte Reinheit.

So endlich gewinnen wir den düstern Gesammtausdruck der Heraklitischen Züge: derentwegen ihn die Spätern als den „weinenden Philosophen“ bezeichnen. Die merkwürdigste Stelle Plut. de sollert. animalium 7: Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἡράκλειτος — πολλάκις ὀδυρόμενοι καὶ λοιδοροῦντες τὴν φύσιν ὡς ἀνάγκην καὶ πόλεμον οὖσαν, ἀμιγὲς δὲ μηδὲν μηδὲ εἰλικρινὲς ἔχουσαν, ἀλλὰ διὰ πολλῶν καὶ ἀδίκων παθῶν περαινομένην· ὅπου καὶ τὴν γένεσιν αὐτὴν ἐξ ἀδικίας συντυγχάνειν λέγουσι τῷ θνητῷ συνερχομένου τοῦ ἀθανάτου καὶ τέρπεσθαι τὸ γενόμενον παρὰ φύσιν μέλεσι τοῦ γεννήσαντος ἀποσπωμένοις. Das Einzelne gehört allerdings Empedocles an. Der ganze Weltprozess ein kathartischer Strafakt, dann ein κόρος, dann neue ὕβρις und neue Reinigung u. s. w. Also die wunderbarste Gesetzmässigkeit der Welt, darin aber eine ihre eigene ἀδικία abbüssende δίκη. Und das war insoweit consequent, als Heraklit sagen musste δίκη ἀδικία: die Gegensätze sind ineinander.

Diese ganze Annahme ist zu verwerfen: aber ihre Besprechung führt in das Herz der heraklitischen Anschauung. Erstens ist das Gleichsein von δίκη ἀδικία und ἀγαθὸν κακόν ganz unheraklitisch. Es ist dies eine Folgerung, die er selbst nicht gezogen hat. Aristot. Metaph. IV 3. Stellen gesammelt bei Zeller I p. 546. Besonders beweisend ist, dass Hippolyt, um etwas ähnliches aus Heraklits Worten zu behaupten, zu keiner anderen Stelle seine Zuflucht nimmt 9, 10: „Die Aerzte, welche die Kranken schneiden, brennen und auf jede Weise bös peinigen, machen dann noch den Anspruch, obwohl sie keineswegs Lohn verdienen, einen solchen von den Kranken zu erhalten, sie, welche jene schönen Dinge

und die Krankheiten selbst zustande bringen“ [fr. 58 D.]. Hippolyt nimmt das ironische ἀγαθά ganz ernst: d. h. die Aerzte betrachten die Uebel, die sie den Menschen zufügen, als ἀγαθά. — Vielmehr ist heraklitisch, dass dem Gott alles gut erscheint, dem Menschen vieles schlecht. Die ganze Fülle von Widersprüchen und Leiden, nahm Heraklit an, sei in der unsichtbaren Harmonie für den beschauenden Gott verschwunden. Nun war aber eine Hauptklippe, wie die Erscheinung des einen Feuers in so vielen und unreinen Formen möglich sei, ohne damit in die Dinge etwas zu verlegen von ἀδικία. Hierfür hatte Heraklit ein erhabenes Gleichniss; ein Werden und Vergehen ohne jede moralische Zurechnung giebt es nur im Spiel des Kindes (oder in der Kunst). Als unkünstlerischer Mensch griff er nach dem *Kinderspiel*. Hier ist Unschuld und doch Entstehenlassen und Zerstören. Es soll kein Tropfen von ἀδικία in der Welt zurückbleiben. Das ewig lebendige Feuer, der αἰών, spielt, baut auf und zerstört: der Πόλεμος, jenes Gegeneinander der verschiedenen Eigenschaften, geleitet von der Δίκη, ist nur als künstlerisches Phänomen zu erfassen. Es ist eine rein ästhetische Weltbetrachtung. Ebensosehr die moralische Tendenz des Ganzen als die Teleologie ist ausgeschlossen: denn das Weltkind handelt nicht nach Zwecken, sondern nur nach einer immanenten δίκη. Es *kann* nur zweckmässig und gesetzmässig handeln, aber es *will* nicht dies und jenes[1]). Das ist die Kluft zwischen Heraklit und Anaxagoras: und das ist der Punkt, den die neueren Erklärer gar nicht verstanden haben. Das Zeugniss des Hippolyt, das Feuer sei φρόνιμον

[1]) Die Stoiker haben Heraklit ins Flache umgedeutet. Er selbst hielt an der höchsten Gesetzmässigkeit der Welt fest, doch ohne den gemeinen stoischen Optimismus. Wie stark aber die ethische Kraft der Stoiker war, zeigt sich darin, dass sie ihr Prinzip zu Gunsten der Willensfreiheit durchbrachen.

καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον. Ein γνώμη ist es, welche Alles durch Alles lenkt [fr. 41 D.]. Hippolyt IX 9: οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογέειν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἰδέναι [εἶναι Diels fr. 50]. „Weise ist, nicht auf mich, sondern auf den λόγος hörend zu bekennen, *eines* wisse alles." Negativ und sehr emphatisch ausgedrückt: Stob. Floril. 1, 174 [Hense]: ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται εἰς τοῦτο ὥστε γιγνώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον. „Das, was allein weise ist, die γνώμη, ist getrennt von τὰ πάντα, sie ist eins in Allem" [fr. 108 D.]. Plut. de Iside c. 76 vergleicht die Würde des Lebendigen mit dem Leblosen: „In dem Leblosen, und sei es Gold und Smaragd, wohnt die Gottheit nicht: unwerther als Leichnam ist alles, was des Lebens bar und seiner Natur nach unfähig ist; dagegen das Lebendige, Licht schauende, eigenkräftige Bewegung und Kenntniss von Eigenem und Fremdem besitzende Wesen hat in vollen Zügen eingesogen Ausströmung und Theil von dem, das erkennt, wie das All gesteuert wird, um mit Heraklit zu reden: ἐκ τοῦ φρονοῦντος ὅπως κυβερνᾶται τὸ σύμπαν, καθ' Ἡράκλειτον." Wahrscheinlich hat Heraklit γνώμη gesagt. Bernays IX Rh. Mus. p. 256 meint, Plutarch habe das ὅπως eingeschoben, weil er nur noch ein *beschauliches* Erkennen begreift, im Gegensatz zu Heraklit, der nur ein wirkendes Erkennen gekannt habe. Dies ist zuviel gesagt: denn es wäre doch nur ein Analogon zu ἓν πάντα εἰδέναι. Der wichtigste Contrast ist vielmehr dieser: das ewig zum Spiel die Welt bauende Feuer schaut diesen ganzen Prozess an, ähnlich wie Heraklit selbst diesen ganzen Prozess mit ansieht: wesshalb er sich Weisheit zuschreibt. Eins zu werden mit dieser anschauenden Intelligenz ist Weisheit: nicht etwa mit der wirkenden. Es ist zu unterscheiden zwischen der δίκη in der Form des Prozesses und jener alles überschauenden Intuition: jene immanente δίκη oder γνώμη, in Gegensätzen waltend und jene den

ganzen πόλεμος überschauende Feuerkraft. Wir können uns nur an der Thätigkeit des Künstlers diese Anschauung deutlich machen, die immanente δίκη oder γνώμη, den πόλεμος als deren Bereich und wieder das Ganze als Spiel [fr. 52 D.], über allem anschauend waltend der schöpferische Künstler, der wiederum identisch ist mit seinem Werk. Dagegen will Anaxagoras etwas ganz Anderes. Er meint, ein bestimmter Wille, mit einer Absicht, nach Art des menschlichen gedacht, sei der Ordner der Welt. Dieser teleologischen Ansicht halber nennt ihn Aristoteles den ersten *nüchternen*. Eine Fähigkeit, die jeder kennt, nämlich *bewusst zu wollen,* war hier ins Herz der Dinge verlegt: jener νοῦς ist vielmehr der Wille in dem populären Sinne des Wortes: das Wollen nach Zwecken. Hier kommt zum ersten Male der rohe Gegensatz von Seele und Materie in die Philosophie: eine Kraft, die erkennt, Zweck setzt, aber auch will, bewegt u. s. w. und ein starrer Stoff. Es ist sonderbar, wie lange sich die griechische Philosophie gegen diese Theorie sträubt: es war eben gar nicht die griechische Anschauung, Leib und Geist zu unterscheiden, als Materie und Nichtmaterie: wir stehen jetzt diesen Dingen anders gegenüber. Heraklit hat noch eine urhellenische, weil innerliche Betrachtung dieser Dinge. Es fehlt noch ganz der Gegensatz von materiell und immateriell: und das ist das Richtige. — Es ist also ganz verkehrt, jene Ansicht von der Intelligenz zu verwerfen, weil Anaxagoras erst den νοῦς eingeführt habe nach Aristoteles (so Heinze, Logos p. 35). — Wie also haben wir die Lehre von der ἐκπύρωσις zu beurtheilen? Heraklit schloss sich der Wahrnehmung Anaximanders an, dass die Erde trockner werde: ein Untergang durch Feuer steht bevor. Jenes spielende Weltenkind baut und zertrümmert fortwährend, aber von Zeit zu Zeit fängt es das Spiel von Neuem an: ein Augenblick der Sättigung, dann neues Bedürfniss: das fortwährende Bauen und Zer-

trümmern ist eine χρησμοσύνη, wie dem Künstler das Schaffen ein Bedürfniss ist, die παιδιά ist ein Bedürfniss. Von Zeit zu Zeit tritt eine Uebersättigung ein: dann giebt es nichts als Feuer, d. h. alles wird von ihm verschlungen. Nicht ὕβρις, sondern der neuerwachende Spieltrieb treibt jetzt wieder zur διακόσμησις. Hier erreicht die Abneigung gegen jede teleologische Weltbetrachtung ihre Spitze: das Kind wirft das Spielzeug weg: sobald es aber spielt, verfährt es mit ewiger Zweckmässigkeit und Ordnung. — Nothwendigkeit und Spiel: Krieg und Gerechtigkeit.

Sehr charakteristisch ist nun auch, dass Heraklit eine Ethik, mit Imperativen, nicht kennt. Alles ist ja εἱμαρμένη, auch der einzelne Mensch. Das Schicksal des Menschen ist sein angeborener Charakter ἦθος γὰρ ἀνθρώπῳ δαίμων [fr. 119 D.]. Dass so wenig Menschen nach dem λόγος leben und ihn erkennen, das macht, weil ihre Seelen „nass" sind, im Tode des Feuers. βορβόρῳ χαίρειν [fr. 13 D.] ist das Wesen der Menschen. „Schlechte Zeugen sind den Menschen Augen und Ohren, wenn Schlamm die Seele einnimmt" [fr. 107 D.][1]). Warum das so ist, wird nicht gefragt, ebensowenig, warum Feuer zu Wasser und Erde wird: es soll ja nicht die „allerbeste Welt" sein, sondern nur ein Spiel des αἰών. ψυχῇσι θάνατος ὑγρῇσι γενέσθαι [fr. 77 D.]. An sich gilt ihm der Mensch als ἄλογος: nur durch seinen Zusammenhang mit dem Feuer hat er Theil an dem ξυνὸς λόγος. Es ist ganz irrthümlich, gegen Heraklit Vorwürfe zu häufen, dass er keine Ethik habe: wie Heinze p. 49 ff.: Alles geschieht gemäss dem Logos, alles Weltliche ist vernünftig, wie ist es möglich, dass dieses oberste Gesetz gerade in den höchsten Erscheinungen der

[1]) [Nietzsche las also: βορβόρου ψυχὰς ἔχοντος. Ueberliefert ist bei Sext. Emp. adv. math. VII 126: βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων. Die Konjektur stammt von J. Bernays, Rhein. Mus. IX (1854) S. 263. Gesammelte Abhandlungen, herausg. von H. Usener 1885, I S. 95.]

Natur so wenig Erfüllung findet? Woher der grelle Widerstreit zwischen den verstandlosen und den mit Verstand begabten Erzeugnissen derselben Natur? Was soll die δίκη bestrafen, wenn εἱμαρμένη und der λόγος alles bestimmen?“ Das sind lauter Irrthümer. Der Mensch ist gar nicht die höchste Erscheinung in der Natur, das ist das Feuer. Es giebt gar keinen Widerstreit, sondern so weit der Mensch Feuer ist, ist er vernünftig, so weit Wasser, unvernünftig: eine Nothwendigkeit, dass er den λόγος erkennen müsse, qua Mensch, giebt es nicht. Warum giebt es Wasser, warum Erde? ist eine viel ernstere Frage für Heraklit, als die, warum die Menschen so dumm sind. Die δίκη soll nicht strafen: sie ist die immanente Gesetzmässigkeit, die sich in dem dummen Menschen ebenso zeigt wie in dem höchsten Menschen. Die einzige Frage, die überhaupt aufzuwerfen ist, ist: Warum ist das Feuer nicht immer Feuer? Darauf sagt er: „Es ist ein *Spiel*.“ Nehmt's nicht zu pathetisch! Heraklit *beschreibt* nur die vorhandene Welt, in der εὐαρέστησις, in beschaulichem Wohlgefallen an allem Erkannten: düster, schwermüthig, finster, pessimistisch finden ihn nur die, welche mit seiner Naturbeschreibung des Menschen nicht zufrieden sind. Im Grunde ist er der Gegensatz des Pessimisten. Andererseits ist er kein Optimist: denn er leugnet nicht das Leiden und die Unvernunft hinweg: der Krieg zeigt sich ihm als der ewige Prozess der Welt. Aber er beruhigt sich bei einer ewigen εἱμαρμένη und nennt sie, weil sie alles überschaut, λόγος, γνώμη; dies ist echt hellenisch. Es ist in ihr eine ἁρμονία, aber eine, die auf dem Gegensatz beruht, παλίντροπος [fr. 51 D.]. Erkennbar ist sie nur für den beschauenden Gott und für den ihm ähnlichen Menschen.

§ 11.

Parmenides und sein Vorläufer Xenophanes.

§ 12.

Zeno.

§ 13.

Anaxagoras[1]).

§ 14.

Empedokles.

Empedokles stammt aus dem glänzenden Agrigent. [Chronologische Erörterungen.]

Alles, was wir über seine Lehre[2]) wissen, kommt darin zusammen, dass er alle philosophischen Berühmtheiten vor ihm eifersüchtig betrachtet. Von Parmenides sagt Theophrast (La. VIII 55), er sei sein ζηλωτής gewesen καὶ μιμητὴς ἐν τοῖς ποιήμασι. Nach Hermipp (La. VIII 56) nicht des Parmenides, sondern des Xenophanes μιμητής (μιμήσασθαι τὴν ἐποποιΐαν). Nach dem Ephesier Diodor (La. VIII 70) ἐζηλώκει den Anaximander, τραγικὸν ἀσκῶν τῦφον καὶ σεμνὴν ἀναλαβὼν ἐσθῆτα. Nach Alkidamas (La. VIII 56) hat er von Pythagoras τὴν σεμνότητα ζηλῶσαι τοῦ τε βίου καὶ τοῦ σχήματος, von Anaxagoras τὴν φυσιολογίαν. Er stammt aus einer *agonalen* Famile: er erreicht auch wirklich in Olympia das allergrösste Aufsehen. VIII 66. Er ging umher im Purpurgewand, mit goldenem Gürtel, in Schuhen von Erz und eine delphische Krone auf dem Haupte. Er trug langes Haar: seine Züge waren immer gleichmässig finster: wo er auftrat, folgten ihm immer Diener. In Olympia trug ein Rhapsode seine καθαρμοί vor: bei einem

---

[1]) [Diese Philosophen sind ausführlich behandelt in der Schrift „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen".]

[2]) Die Mittel gegen die maasslose Selbstsucht der Individuen: die Heimatsinstinkte, die Oeffentlichkeit, der Wettkampf, die Liebe.

Siegesopfer opfert er einen aus Mehl und Honig gebackenen Stier, um nicht gegen sein Prinzip zu verstossen (Zeller p. 659 adn. im Unrecht). Es war offenbar ein Versuch, die gesammten Hellenen zu der neuen pythagoreischen Lebensweise und Weltanschauung zu bringen: äusserlich war es eine Reform des Opferdienstes. Diese καθαρμοί fingen an als Gruss an die agrigentischen Freunde: „Lebt wohl! Nicht mehr ein Sterblicher, sondern ein unsterblicher Gott wandere ich herum, unter allen geehrt, wie sich's geziemt, mit Binden und grünenden Kränzen geschmückt. Und sobald ich in die blühenden Städte komme, werde ich von Männern und Frauen verehrt: sie aber folgen mir zu vielen Tausenden, erforschend, wohin der Weg zum Heil führt, die einen Weissagungen begehrend, die andern wünschen mannigfacher Krankheiten Heilsprüche zu hören, nachdem sie lange durch grausame Martern gequält waren[1]). — Aber was verweile ich dabei, als ob es etwas Grosses wäre, wenn ich über den armseligen Sterblichen hervorrage εἰ θνητῶν περίειμι πολυφθορέων ἀνθρώπων" [fr. 112. 113 D.]. Nun suchte er die *Einheit alles Lebens* auf das Eindringlichste einzuprägen: wie das Fleischessen eine Art von Sichselbstverspeisen sei: ein Morden der nächsten Verwandten. Er wollte eine ungeheure Reinigung der Menschen: auch Enthaltsamkeit von Bohnen und Lorbeer. Arist. Rhet. I, 13: καὶ ὡς Ἐμπεδοκλῆς λέγει περὶ τοῦ μὴ κτείνειν τὸ ἔμψυχον· τοῦτο γὰρ οὐ τισὶ μὲν δίκαιον, τισὶ δ' οὐ δίκαιον, „sondern dies ist das Gesetz von Allem durch den weiten Aether hin ausgebreitet und durch den unermesslichen Glanzhimmel" [fr. 135 D.].

[1]) Goethe an Lavater: „Gegen die geheimen Künste bin ich misstrauisch. Unsere moralische und politische Welt ist mit unterirdischen Gängen, Kellern und Kloaken minirt, wie eine grosse Stadt zu sein pflegt, an deren Zusammenhang und ihre bewohnenden Verhältnisse wohl niemand denkt und sinnt: nur wird es dem, der davon einige Kundschaft hat, viel begreiflicher, wenn da einmal der Boden einstürzt, dort einmal ein Rauch aufgeht und hier wunderbare Stimmen gehört werden."

Ausführlich Theophrast (Bernays p. 80): „Da die Liebe und die verwandtschaftliche Empfindung in allen Wesen waltete, da mordete begreiflicher Weise Niemand irgend ein Geschöpf u. s. w." Das ganze *Pathos* des Empedokles ruht in diesem Punkte, dass *alles Lebende eins sei,* Götter und Menschen und Thiere sind darin eins[1]). Sext. Emp. adv. Math. IX 127 ist recht ausdrücklich, ἓν πνεῦμα sei in der ganzen Welt die Seele: das vereinige uns auch mit den Thieren. Die „Einheit des Lebens" ist der ungleich produktiver gestaltete Gedanke des Parmenides von der Einheit des Seienden: das innerste Mitleben mit der ganzen Natur, ein überströmendes Mitleidsgefühl ist hier dazugekommen: als die Aufgabe seines Daseins tritt hervor, das wieder gut zu machen, was das νεῖκος schlimm gemacht habe, innerhalb der Welt des νεῖκος den Gedanken von der Einheit in der Liebe zu verkündigen und selbst zu helfen, wo er das Leiden, die Folge des νεῖκος findet. Schwer wandelt er in dieser Welt der Qual, des Gegensatzes: dass er in ihr ist, kann er sich nur aus einem Fehltritt erklären: in irgend einer Zeit muss er einen Frevel, einen Mord, einen Meineid begangen haben. Am Dasein in einer solchen Welt haftet eine Schuld.

Sonderbarer Weise erklärt sich aus dieser Stimmung auch seine *politische* Gesinnung. Nach dem Siege von Himera wurden die mit Gelon verbündeten Städte überreichlich durch Beute belohnt: besonders Agrigent bekam grenzenlos viel Staatssklaven: es beginnt die glücklichste Zeit Agrigents von 70 Jahren, einzelne Privatleute haben 500 Sklaven im Dienste: es wird ausserordentlich grossartig gebaut. Empedokles sagt von ihnen (La. VIII 63): „Die Agrigentiner überlassen sich den Vergnügungen, als sollten sie morgen sterben, und bauen

[1]) Goethe: „Und so ist jede Kreatur nur ein Ton, eine Schattirung einer grossen Harmonie, die man im Grossen und Ganzen studiren muss, sonst ist jedes Einzelne ein todter Buchstabe."

Häuser, als würden sie ewig leben." Gelon war damals Herr von Syrakus und Gela, Theron zu Agrigent und sein Sohn Thrasydaios zu Himera. Nach Gelons Tode fällt thatsächlich Hieron die Gewalt zu; ein grosser Beschützer der Künste: Pindar, Simonides, Bakchylides, Epicharmus, Aeschylos. Durch den Tod des Theron 472 traten wichtige Veränderungen in Sizilien ein. Sie erlebt der etwa 20jährige Empedokles mit. Thrasydaios, nun auch Herr von Agrigent, entwickelt seine gewaltthätigen und blutigen Instinkte, er vermehrt sein Söldnerheer bis auf 20000 Mann. Unkluger Weise fordert er seinen Nachbar Hieron heraus: ungeheures Blutbad, 2000 auf Seiten der Syrakusaner, 4000 auf Seiten der Agrigentiner erschlagen, allermeist Hellenen nach Diodor XI 53. Thrasydaios, völlig geschlagen, flüchtet nach Megara im eigentlichen Griechenland, wo er zum Tode verurtheilt wird. Hieron betrachtet die beiden Städte als unterworfen und schickt viele in Verbannung. Die Agrigentiner setzen jetzt eine demokratische Regierung ein, offenbar ist Meton jetzt einer der einflussreichsten Gründer dieser Regierung (La. VIII 72). Diesen Uebergang zur Volksregierung erlebt der junge Empedokles. Nach dem Tode seines Vaters beginnen wieder tyrannische Regungen. Die Hauptautorität lag in dem Senate von 1000: ausserdem aber mögen besonders die nach dem Sturze des Gelonischen Hauses in Sizilien zurückkehrenden Verbannten eine feindselige Opposition gemacht haben. Einen Versuch zur Tyrannis unterdrückte Empedokles offenbar als junger Mann: es war sein erstes politisches Auftreten, sicherlich zugleich als Redner. Empedokles wird von einem der ἄρχοντες (der 1000) zum Symposion eingeladen und ärgert sich, daß man mit dem Mahle wartet — auf den τὸν τῆς βουλῆς ὑπηρέτην. Als er kommt, wird er zum συμποσίαρχος gemacht. Dieser befiehlt die ἐωλοκρασίαν, jedenfalls weil er auf Widerspänstige stößt: entweder zu trinken oder begossen zu werden.

Vielleicht war zugleich damit eine symbolische Anspielung gemacht. Empedokles bleibt ruhig: am andern Tag zieht er beide vor Gericht und verurtheilt sie beide zum Tode. Hier erkennen wir den leidenschaftlichen Hass gegen die Tyrannis. Er geht aber weiter und löst den Rath von 1000 auf, offenbar, weil er verdächtig geworden war. Eine höchst hinreissende Beredsamkeit stand ihm dabei zu Gebote, Timon Phliasius nennt ihn ἀγοραίων κηλητὴς ἐπέων. Dort entstand die Rhetorik, wie Aristoteles sagt, der von ihm sagt: πρῶτον ῥητορικὴν κεκινηκέναι, im Dialog Sophist; cf. La. VIII 57, Sext. Emp. VII 6. Von ihm lernt Gorgias. Polos in Agrigent entwirft eine τέχνη. Mit ihrer Hilfe überredet er die Agrigentiner ἰσότητα πολιτικὴν ἀσκεῖν (La. VIII 72). Da er sehr reich war, so konnte er die ärmeren Bürgerinnen ausstatten: offenbar strebt er auf eine Aufhebung der Vermögensdifferenzen hin. Er wird so populär, dass man ihm die βασιλεία anbietet, die er ausschlägt. Nun aber will er auch den anderen Städten zu Hilfe kommen, nachdem er Agrigent geordnet hat. Er verlässt Agrigent, um nun herumzuwandern: in Olympia trägt er die καθαρμοί vor, in denen er sein Lebewohl an die Agrigentiner ausspricht, Er erscheint in Thurii, Messene, Peloponnes und Athen, in Selinunt: hier vertreibt er eine Pest, indem er zwei Flüsse auf seine Kosten mit dem Hypsos verbindet (Schlemmsystem). Die Selinuntier feiern ein Freudenfest am Flusse: als er unter ihnen erscheint, fallen sie vor ihm nieder und beten ihn wie einen Gott an. Münzen darauf abgebildet bei Karsten p. 23: er hält das Gespann des Apollon als Wagenlenker an. Nun sagt Timaeus La. VIII 67: ὕστερον μέντοι τοῦ Ἀκράγαντος οἰκιζομένου ἀντέστησαν αὐτοῦ τῇ καθόδῳ οἱ τῶν ἐχθρῶν ἀπόγονοι· διόπερ εἰς Πελοπόννησον ἀποχωρήσας ἐτελεύτησεν. Was ist der Grund, weshalb er nicht heimkehren darf: ich vermuthe αὐτοῦ Ἀκράγαντα οἰκτιρομένου, „weil er Agrigent für bemitleidenswerth erklärte"? Oder bezieht es sich auf die Rückkehr der früher

Verbannten, d. h. des Rathes der 1000? Oder „da Agrigent eine Kolonie gründete"? οἰκίζοντος? „Und man ihn als Führer derselben zurückrief"?

Ueber seinen Tod giebt es Legenden aller Art: gewiss ist, dass man nicht angeben konnte, wo er begraben sei. Jedenfalls, wie Timaios meint, im Peloponnes, nicht in Sizilien. Im allgemeinen gilt von ihm, was er v. 384 f. (Karsten) sagt: εἰς δὲ τέλος μάντεις τε καὶ ὑμνοπόλοι καὶ ἰητροὶ | καὶ πρόμοι ἀνδρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται | ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῇσι φέριστοι [fr. 146 D.]. Dies war sein Glaube: er ist schon in den Gott übergegangen: die Fabeln bezeichnen dies zum Theil ernsthaft, theils ironisch. Er ist Seher, Dichter, Arzt und Fürst (ein allgemeineres Wort: nicht τύραννος), nun ist er, seit seiner Wanderung, auch θεός, οὐκέτι θνητός [fr. 112, 4 D.]. Wie geht er nun über zu den anderen Göttern, um an ihrem Tische sorgenlos, ohne Tod und Alter zu leben? (v. 387—8 [fr. 147 D.]). In den Aetna stürzt er sich, weil er die Meinung bestärken will, ein Gott zu sein: das unmittelbar vorhergehende Ereigniss ist entweder die Anbetung der Selinuntier oder die Heilung der Agrigentinerin Pantheia. Timaeus widerspricht, weil er nicht aus dem Peloponnes zurückgekehrt sei. Das am wenigsten Mythische (deshalb aber noch gar nicht Glaubwürdige) erzählt Neanthes (VIII 73), er sei zu einer Festversammlung nach Messana gefahren, habe dort eine Rippe gebrochen und sei daran gestorben. Aber auch hier stirbt er in Sizilien. In Megara wurde sein Grab gezeigt, natürlich im sizilischen. Die gläubige Legende lässt ihn verschwinden, die ironische stürzt ihn in den Aetna, die pragmatische lässt ihn die Rippe brechen und bei Megara begraben sein.

Er ist der *tragische* Philosoph, der Zeitgenosse des Aeschylus. Bei ihm ist das Auffallendste sein ausserordentlicher Pessimismus, der aber in ihm höchst aktiv wirkt, nicht quietivisch. Wenn seine politischen Ansichten demokratisch sind, so ist

der eigentliche Grundgedanke doch, die Menschen hinüberzuleiten bis zu dem κοινὰ τῶν φίλων der Pythagoreer, also eine soziale Reform mit Aufhebung des Eigenthums. Die Alleinherrschaft der Liebe zu begründen, zieht er als Wanderprophet umher, als ihm dies in Agrigent nicht gelungen ist. Sein Einfluss gehört in das Bereich der pythagoreischen Einflüsse, die in diesem Jahrhundert blühen (doch nicht in Sizilien). Im Jahre 440 ziehen sich die Pythagoreer, überall vertrieben, nach Rhegion zurück: offenbar ist die Niederlage der Pythagoreer im Zusammenhang mit der Verbannung des Empedokles und seinem Ende im Peloponnes. Dabei ist recht wohl möglich, dass er ohne direkte Verbindung mit den Pythagoreern war: später wurde er beschuldigt, das eigentliche Geheimniss ausgesprochen zu haben. Es ist auch wahr: er verhält sich zur pythagoreisch-orphischen Mystik, wie sich etwa Anaxagoras zur hellenischen Mythologie verhält. Er knüpft jene religiösen Instinkte an naturwissenschaftliche Erklärungen und verbreitet sie in dieser wissenschaftlicheren Form. Er ist der Aufklärer und ist bei den Gläubigen deshalb unbeliebt. Dabei übernimmt er noch die gesammte Götter- und Dämonenwelt, an deren Realität er nicht weniger glaubt als an die der Menschen. Er selbst fühlt sich als ein verbannter Gott: er seufzt darüber, aus welchem Gipfel der Ehre und des Glücks er herabgefallen sei: „Ich weinte und wehklagte, als ich den ungewohnten Ort sah“ [fr. 118 D.]. Er verflucht den Tag, an dem er mit den Lippen die blutige Mahlzeit berührte: dies scheint seine Frevelthat, seine Besudelung durch φόνος (v. 3 [fr. 115, 3 D.]) zu sein. Er schildert die Leiden jener Urfrevler: der Zorn des Aethers treibt sie ins Meer, ans Land wieder speit sie das Meer; das Land stösst sie zu den Flammen der Sonne hinauf und diese wieder zum Aether: so fängt der Eine vom Andern sie auf, aber jeder hasst sie. Endlich scheinen sie zu Sterb-

lichen zu werden: „O du elendes, ganz unseliges Geschlecht der Sterblichen, aus welcher Zwietracht, aus welchem Wehklagen seid ihr entstanden!“ [fr. 124 D.] Die Sterblichen schienen ihm demnach gefallene und bestrafte Götter zu sein! Die Erde ist eine finstere Höhle, die Wiese des Unheils λειμὼν ἄτης; hier wohnen Mord, Groll und andere Keren, Krankheiten, Fäulniss. Er stürzt in einen Haufen von entgegengesetzten Dämonen hinein, Deris und Harmonie, Callisto und Aischre, Thoosa und Denaie, Nemerte und Asapheia usw., Physo und Phthimene (Natur und Untergang), [fr. 119—123 D.]. Als Mensch selbst aber hat man schwache Kräfte in den Gliedern: viel Unheil droht und macht stumpf. Einen kleinen Theil eines nicht zu lebenden Lebens durchkämpft man, dann rafft sie ein frühes Geschick dahin und zerstreut sie wie Rauch. Nur das, worauf sie gerade stossen, halten sie für wahr; jeder aber rühmt sich, das Ganze gefunden zu haben, eitler Weise: das aber ist für Menschen nicht zu sehen und zu hören und nicht mit dem Sinn zu erfassen [fr. 2 D.]. Diese Unwissenheit schildert Empedokles auf das Heftigste. Ut interdum mihi furere videatur, sagt Cicero Acad. II 5. Plutarch schildert den ganzen Charakter seiner Dichtung de Genio Socratis p. 580 (VIII p. 292 Reiske: φασμάτων καὶ μύθων καὶ δεισιδαιμονίας ἀνάπλεως καὶ μάλα βεβαχευμένη).

In dieser Welt der Zwietracht, der Leiden, der Gegensätze findet er nur ein Prinzip, welches eine ganz andere Weltordnung ihm verbürgt: er findet die *Aphrodite;* jeder kennt sie, aber niemand als kosmisches Prinzip [fr. 17, 20 ff. D.]. Das Geschlechtsleben ist ihm das Beste und Edelste, der grösste Gegensatz gegen den Trieb der Entzweiung. Hier zeigt sich das Zusammenstreben der getrennten Bestandtheile, um etwas zu erzeugen, am deutlichsten. Das Zusammengehörige ist irgendwann von einander gerissen und sehnt sich nun wieder zusammen. Die φιλία will das Reich des

νεῖκος überwinden: er nennt sie φιλότης στοργή Κύπρις Ἀφροδίτη Ἁρμονίη. Das Innerste dieses Triebes ist die Sehnsucht zum Gleichen: bei allem Ungleichen entsteht Unlust, bei allem Gleichen Lust. In diesem Sinne ist alles beseelt, insofern es den Trieb zum Gleichen und die Lust am Gleichen empfindet, ebenso die Unlust am Ungleichen. Erde schauen mit der Erde wir an, Wasser mit Wasser, Aether mit Aether, Feuer mit Feuer, Liebe nur mit Liebe, Hass nur mit Hass [fr. 109 D.]. Nun ist der eigentlich Empedokleische Gedanke die *Einheit alles Liebenden:* es ist *ein* Theil in allen Dingen, der sie zur Mischung und Vereinigung hindrängt; aber ebenso eine feindselige Macht, die sie auseinanderreisst: beide Triebe kämpfen mit einander. Dieser Kampf ergiebt alles Werden und Vergehen. Es ist eine fürchterliche Strafe, dem νεῖκος unterworfen zu sein νείκεϊ μαινομένῳ πίσυνος [fr. 115, 14 D.]. Die Wanderung durch alle Elemente ist das naturwissenschaftliche Seitenstück zur Metempsychose des Pythagoras: er selbst behauptet, schon Vogel, Strauch, Fisch, Knabe und Mädchen gewesen zu sein [fr. 117 D.]. In solchen Fällen bedient er sich des mythischen Ausdrucks der Pythagoreer. Das macht sein Verständniss so schwierig, dass das mythische und das wissenschaftliche Denken bei ihm nebeneinander her gehen: er reitet auf beiden Pferden, hin- und herspringend. Hier und da ist schon ersichtlich die Allegorie an Stelle des Mythus: so glaubt er an alle Götter, aber seine naturwissenschaftlichen Elemente nennt er mit diesen Namen. Besonders merkwürdig ist seine Interpretation des Apollo: den er als den Geist verstand, Ammon. de interpretat. 249, 1 [Busse]: „Man kann ihm nicht nahen, nicht mit Händen ihn erreichen, nicht ragt ihm ein Haupt über den Gliedern, nicht laufen zwei Zweige ihm vom Rücken herab, nicht Füsse, nicht schnelle Kniee, nicht die Scham: sondern er wurde nur heiliger und unaussprechlich grosser Geist (φρήν), der die

ganze Welt mit schnellen Gedanken durcheilt" (fr. 29. 133. 134 D.]. Dagegen sind alle Götter *gewordene* und auch nicht ewig lebende (sie sind nur μακραίωνες [fr. 115, 5; vgl. 23, 6D.]). Jene φρήν ist aber nicht etwa das Bewegende, nach der Vorstellung des Anaxagoras, sondern er reicht aus, wenn er, um alle Bewegung zu verstehen, Hass und Liebe annimmt. Hier sehen wir, im Vergleich mit Anaxagoras, dass er darnach strebt, ein Minimum vom νοῦς anzunehmen, um daraus bereits alle Bewegung zu erklären: der νοῦς war ihm noch zu vieldeutig und voll. Lust und Unlust, die letzten Phänomene des Lebens, reichten aus: beides als Resultate von Trieben der Anziehung und Abstossung. Wenn sie sich der Elemente bemächtigen, so erklärt sich alles daraus, auch das Denken. Es ist von Empedokles an Stelle des unbestimmten νοῦς das bestimmtere φιλία und νεῖκος gesetzt worden. Sodann freilich *hebt er alle mechanische Bewegung auf:* während Anaxagoras nur den Anfang der Bewegung dem νοῦς zuschrieb und alle weiteren Bewegungen als indirekte Wirkungen auffasste. Dies war *consequent*: denn wie sollte etwas Todtes, ein starres ὄν auf ein anderes starres ὄν wirken? Es giebt gar keine mechanische Erklärung der Bewegung, sondern nur eine aus Trieben, aus Beseelungen. Nur sie bewegen: also nicht einmal, sondern fortwährend und überall. Nun aber ist sein Hauptproblem, die *geordnete Welt* doch aus jenen entgegengesetzten Tieben, ohne alle Zwecke, ohne allen νοῦς entstehen zu lassen: und hier genügt ihm der großartige Gedanke, dass unter zahllosen Missformen und Unmöglichkeiten des Lebens auch einige zweckmässige und zum Leben mögliche Formen entstehen: hier wird die Zweckmässigkeit des Bestehenden auf den Bestand des Zweckmässigen zurückgeführt. Diesen Gedanken haben die materialistischen Systeme nie wieder aufgegeben. Jetzt haben wir eine Spezialanwendung in der Darwinschen Theorie. —

Also die Liebe verfährt bei der Verbindung nicht etwa zweckmässig, sondern nur verbindend: sie kuppelt alles an einander: Leiber von Stieren mit menschlichem Haupte, Menschen mit Stierhäuptern, zugleich männliche und weibliche Wesen und alle möglichen Ungeheuer [fr. 61 D.]. Allmählich finden sich nun auch die Glieder harmonisch zusammen, immer von dem Triebe nach dem Gleichen geführt.

Das sind die Mächte der Bewegung: das aber, was bewegt wird, sind ὄντα nach der Vorstellung des Parmenides: ungeworden, unzerstörbar, unveränderlich. Während aber Anaxagoras *alle* Qualitäten als real und demnach als ewig annahm, findet Empedokles nur *vier* wahre Realitäten, also auch Qualitäten und deren Mischungen [fr. 6 D.]: nämlich Erde, Feuer, Wasser, Luft. Ζεὺς τ' ἀργὴς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀϊδωνεὺς Νῆστις θ': Zeus Feuer, Aidoneus Erde, Here Luft, Nestis Wasser, eine sizilische Gottheit (Il. I p. 1180 Eustath.) von νάω fliesse, νῆσος die schwimmende, πλωτῇ ἐπὶ νήσῳ (κ 3). Νάξος = Νήκιος. Νηρεύς, Νη-ιάς. Neben diesen mythischen Bezeichnungen kommt auch vor: 1. πῦρ ἥλιος ἡλέκτωρ Ἥφαιστος. 2. αἰθὴρ οὐρανός. 3. γῆ χθὼν αἶα. 4. ὕδωρ ὄμβρος πόντος θάλασσα. Diese vier Grundsätze fassen allen Stoff in sich, derselbe kann sich weder vermehren noch vermindern. Sie sind der Physik durch 2000 Jahre verblieben. Alle Verbindungen dieser Urstoffe ändern nicht ihre Qualitäten: ihre Mischung kommt nur dadurch zu Stande, dass die Theile des einen Körpers in die Zwischenräume zwischen die Theile des anderen eintreten: auch bei der vollständigen Mischung hat man im Grunde nur ein Gemenge von Theilchen. Ebenso umgekehrt: wenn ein Körper aus einem andern entsteht, so verwandelt sich nicht der eine in den andern, sondern die Stoffe treten nur aus ihrer bisherigen Verbindung heraus. Sind zwei Körper ihrer Substanz nach von einander getrennt und wirken sie trotzdem auf einander ein, so

geschieht dies nur durch Ablösung unsichtbar kleiner Theilchen, welche in die Oeffnungen des andern eindringen. Je vollständiger die Oeffnungen eines Körpers den Ausflüssen und Theilen eines andern entsprechen, um so fähiger wird er für die Mischung mit ihm sein: so sagt er, das Gleichartige und leicht zu Vermischende sei sich befreundet, das Gleiche begehre nach dem Gleichen; was sich nicht mischen lasse, sei sich feind. Das eigentlich Bewegende bleibt aber immer φιλία und νεῖκος, d. h. zwischen ihren Wirkungen und der *Form* der Dinge besteht eine nothwendige Beziehung: die Stoffe müssen so gemischt und so geformt sein, dass sie ähnlich sind und sich entsprechen: *dann* tritt die φιλία hinzu. Das aber, was die Dinge formt, ist ursprünglich der Zufall, die ἀνάγκη, nicht irgend eine Klugheit. Auch die φιλία ist dumm: sie hat nur einen einzigen Trieb, zum Gleichartigen. Alle Bewegungen sind also, nach Empedokles, *unmechanisch* entstanden, aber führen nur zu einem mechanischen Resultat: eine sonderbare Vereinigung von materialistischen Anschauungen und idealistischen. Hier sehen wir die Nachwirkung des Anaxagoras: alle Dinge nur Gemenge von Urstoffen; aber nicht mehr von zahllosen, sondern von vier ὁμοιομερῆ. Dann aber ein Versuch, jenen *Dualismus* der *Bewegung*, den Anaxagoras annahm, aufzuheben: Bewegung als Wirkung des νοῦς und Bewegung als Stoss. Denn ganz mit Recht sah Empedokles ein, dass zwei absolut verschiedene ὄντα auf sich keine Wirkung des Stosses ausüben können. Aber es gelang ihm nicht recht, jene Urbewegungskraft in jeder späteren Bewegung wieder zu erkennen: überall nur φιλία und νεῖκος als bewegende Prinzipien. Der Schluss ist dieser: denkt man sich die φιλία allein thätig, so ist nach einer kurzen Zusammenbewegung wieder alles in Ruhe. Denkt man sich νεῖκος allein thätig, so ist, nach einer absoluten Trennung, wieder alles in Ruhe. Beide müssen also mit

einander kämpfen. Hier berührt er sich mit Heraklits Verherrlichung des πόλεμος als des Vaters der Dinge. Denkt man sich aber ihre Kräfte gleich und gleichzeitig thätig, so entsteht wieder keine Bewegung: also müssen Perioden des Uebergewichts wechseln. Im σφαῖρος herrscht ursprünglich Harmonie und Ruhe: dann begann das νεῖκος sich zu regen: alles flieht auseinander: jetzt Liebe: es bildete sich ein Wirbel, in welchem die Elemente sich mischten und die einzelnen Naturwesen hervorbrachten. Allmählich nimmt der Hass ab und lässt der Liebe die Oberhand u. s. w. Nun ist dabei vielerlei nicht klar: ist das Aehnliche eine Folge der φιλία oder tritt die φιλία ein *an* dem Aehnlichen? Woher aber stammt dann das Aehnliche? Offenbar sind Keime einer rein atomistisch-materialistischen Betrachtung in Empedokles: hierhin gehört die Theorie von den *zufälligen Bildungen*, d. h. allen möglichen unsinnigen Verbindungen der Elemente, von denen einige zweckmässig und lebensfähig sind. Weil die Kraft der φιλία und des νεῖκος gar nicht gemessen werden können, so erklärt im Grunde Empedokles gar nichts: man weiss nicht, *was und um wie viel es* mächtiger ist, von den beiden Kräften. Ueberhaupt ist zwischen den verschiedenen Grundconceptionen des Empedokles keine rechte Eintracht: die Vielheit der Dinge wird ebensowohl auf die φιλία als das νεῖκος zurückgeführt. Der Pessimismus gehört entschieden zu der Betrachtung, dass die Erde *nur* der Schauplatz des νεῖκος ist. Die Vorstellung eines paradiesischen Zeitalters der Menschheit passt nicht dazu, noch überhaupt zu seiner Kosmogonie. Ganz unbestimmt ist das Reich des Zufalls. Die Lehre von den ἀπορροαί setzt einen leeren Raum voraus: eben diesen leugnet er mit Anaxagoras. Dagegen liegt seine Grösse darin, dass er den strengen Atomismus *vorbereitete*: er ging weit über Anaxagoras hinaus. Es war eine natürliche Consequenz noch zu ziehen: nämlich jene Macht der φιλία

und des νεῖκος zurückzuführen auf eine in den Dingen gelegene Kraft: und Schwere und Gestalt fand Demokrit ausreichend. Ebenfalls war nothwendig, nachdem einmal die ἀπορροαί erfunden waren, den leeren Raum anzunehmen: wie dies Demokrit that. Besonders glänzend war die Entstehungshypothese des Zweckmässigen. Er hat alle Grundconceptionen des Atomismus gefunden: d. h. die Grundhypothese der *wissenschaftlichen* Naturbetrachtung der Alten, die, gründlich fortgesetzt, sich über sich selbst hinaushebt: wie wir dies bei unseren modernen Naturwissenschaften erlebt haben. So hat er, im Wettkampf mit Anaxagoras, entschieden gesiegt[1]). Nur in einem Punkte hat er Anaxagoras zwar überboten, aber nicht überwunden: seine Prinzipien von φιλία und νεῖκος, um die dualistische Bewegung zu beseitigen. Bei Anaxagoras war nur einmal ein Sprung gemacht in das unerklärliche Walten eines νοῦς: Empedokles nahm ein solches unerklärliches und undurchdringliches, unwissenschaftliches

---

[1]) Gegen Anaxagoras:

Warum unzählige ὄντα, wenn man unendliche Theile annehmen kann? Also verringere die Zahl der wahren Qualitäten.

Warum νοῦς und nicht nur Wille, wenn es nur auf die Bewegung ankommt?

Wie Bewegung, wenn nicht in allen Wesen die Kraft dazu ist?

Zwecke sind nicht nöthig zur Erklärung der Zweckmässigkeit, also kein νοῦς nöthig. Das Lebensfähige.

Die Bewegung ist nicht ausreichend, um einen Organismus zu erklären. Der νοῦς wird bei Anaxagoras zu Hilfe genommen. Besser alle Dinge einheitlich erklären.

Das Leben ist nichts Ewiges, sondern wenn gewisse Atome zusammenkommen, erzeugt es sich. Chemisches Auftreten der neuen Qualität Leben.

Die Identität alles Lebendigen, wie abgeleitet bei Empedokles? Es ist die eine Qualität, die sich am seltensten erzeugt.

Der Zustand der Urmischung ist der seligste für Empedokles, für Anaxagoras das Chaos.

Das Periodische bei Empedokles: was geschieht bei Anaxagoras, wenn der νοῦς fertig ist, mit der Scheidung?

Das Leben liegt nur in der *Form*, in der Gruppirung der Atome.

Walten fortwährend an: ohne sich selbst damit genügen zu können. Wenn man alle Bewegung auf das Wirken unfassbarer Kräfte zurückführt, auf Neigung und Abneigung, so ist im Grunde die Wissenschaft in Magie aufgelöst. Auf dieser *Grenze* steht aber fortwährend Empedokles: und fast in allen Dingen ist er eine solche Grenzfigur. Er schwebt zwischen Arzt und Zauberer, zwischen Dichter und Rhetor, zwischen Gott und Mensch, zwischen Wissenschaftsmensch und Künstler, zwischen Staatsmann und Priester, zwischen Pythagoras und Demokrit: er ist die buntgefärbteste Gestalt der älteren Philosophie: mit ihm scheidet das Zeitalter des Mythus, der Tragödie, des Orgiasmus, aber zugleich erscheint in ihm der neuere Grieche, als demokratischer Staatsmann, Redner, Aufklärer, Allegoriker, wissenschaftlicher Mensch. In ihm ringen die beiden Zeitalter, er ist durch und durch *agonaler* Mensch.

§ 15.

Leukipp und Demokrit.

Von Leukipp (Epikur, Hermarch leugnen ihn La. X 13) weiss man nichts: er soll entweder aus Abdera oder Milet sein: Aristot. Metaph. 1, 4 nennt Demokrit den ἑταῖρος des Leukipp, ein etwas allgemeines Wort. Auch Demokrit soll entweder aus Abdera oder Milet sein. Offenbar hat man nur von dem Bekannten auf den Unbekannten geschlossen. Wenn er als Eleat bezeichnet wird (Theophrast Simpl. Phys. 7a nennt Parmenides seinen Lehrer), so ist die Beziehung des Atomismus zu den Eleaten unzweifelhaft: nur braucht es gerade kein Lehrverhältnis vorauszusetzen. Arist. de Melisso c. 6 wird citirt: ἐν τοῖς Λευκίππου καλουμένοις λόγοις: damit ist offenbar eine kurze Aufzählung seiner Lehrsätze gemeint, keine eigentliche Schrift: wie wir etwas Gleiches

für Thales annahmen. Nach La. IX 46 hat Theophrast den μέγας διάκοσμος auf Leukipp bezogen. Der Versuch ist noch nicht gemacht, ob Aristoteles an den Stellen, wo er Leukipp citirt, ihn scharf abscheidet von Demokrit. Aus einer Stelle hat man geschlossen, Aristoteles behaupte absolute Gleichheit aller ihrer Urtheile: das steht nicht da περὶ γενέσ. I, 8 ὁδῷ δὲ μάλιστα καὶ περὶ πάντων ἑνὶ λόγῳ διωρίκασι Λεύκιππος καὶ Δημόκριτος, „sie haben alle Erscheinungen streng wissenschaftlich aus den gleichen Prinzipien erklärt". Dann ist zu fragen, woher die Berichte über die Lehre des Leukipp z. B. bei La. IX 30 stammen. Vorausgesetzt, dass das Werk des Theophrast ἡ φυσικὴ ἱστορία die Quelle ist, so giebt Theophrast vielleicht den Auszug des μέγας διάκοσμος darin: was zu beachten ist.

Demokrit aus Abdera oder Milet (wird wohl heissen, seine Familie sei von dort eingewandert). Seine Väter Ἡγησίστρατος, Δαμάσιππος, Ἀθηνόκριτος: offenbar hatte man den Namen verloren. Die Zeitbestimmung wird wohl bei diesen Vätternamen mitspielen: Verwechselung von Grossvater und Enkel, Wir richten uns nach Apollodor. Er sagt, dass Dem. Ol. 80 geboren ist: d. h. 40 Jahre nach Anaxagoras. Dieser Zeitansatz ist gemacht mit Hilfe von Demokrits Angabe im μικρὸς Διάκοσμος La. IX 41: γέγονε δὲ τοῖς χρόνοις (ὡς αὐτός φησιν ἐν τῷ μικρῷ διακόσμῳ) νέος κατὰ πρεσβύτην Ἀναξαγόραν, ἔτεσι νεώτερος αὐτοῦ τετταράκοντα. συντετάχθαι δέ φησι τὸν μικρὸν διάκοσμον ἔτεσιν ὕστερον τῆς Ἰλίου ἁλώσεως τριάκοντα καὶ ἑπτακοσίοις [fr. 5 D.]. Denken wir uns Anaxagoras sechzigjährig, 440, so war damals Demokrit zwanzigjährig: wenn Empedokles wahrscheinlich bereits im nächsten Jahrzehnt starb, so muss jedenfalls Demokrit Empedokles studirt haben: aber nicht umgekehrt. Denn er bezeugt selbst, dass er alle berühmten Männer des Geistes aufgesucht und kennen gelernt habe. Clem. Alex. Strom. 1, p. 357 Pott. (p. 121 Syll.): ἐγὼ δὲ τῶν κατ' ἐμεωυτὸν ἀνθρώπων

γῆν πλείστην ἐπεπλανησάμην ἱστορέων τὰ μήκιστα (das weitest entfernte) καὶ ἀέρας τε καὶ γέας πλείστας εἶδον καὶ λογίων ἀνθρώπων πλείστων ἐσήκουσα καὶ γραμμέων ξυνθέσιος μετ' ἀποδέξιος οὐδείς κώ με παρήλλαξε οὐδ' οἱ Αἰγυπτίων καλεόμενοι Ἁρπεδονάπται· σὺν τοῖσδ' ἐπὶ πᾶσι ἐπ' ἔτεα ὀγδώκοντα ἐπὶ ξείνης ἐγενήθην [fr. 299 D.]. (ἐπίπασι lese ich „mit denen allen zusammen" inscr. Cret. Böckh. tom. II p. 409, 15) „über eine Zeit von 80 Jahren hin". Jedenfalls hat Clemens die Zahlangabe nicht auf den ägyptischen Aufenthalt bezogen: denn er fährt fort: ἐπῆλθε γὰρ Βαβυλῶνά τε καὶ Περσίδα καὶ Αἴγυπτον τοῖς τε μάγοις καὶ τοῖς ἱερεῦσι μαθητεύων. Sonst heisst ἐπὶ πᾶσι „zu alledem, obendrein". Ich nehme an, dass dies der achtzigjährige Mann schreibt: d. h. im Jahre 380. Vorausgesetzt, dass es eine Stelle des kleinen διάκοσμος wäre, so würde demnach die trojanische Aera Demokrits 380 + 730 sein, d. h. 1110 v. Chr. G. Jene Stelle aber heisst nur, „mit jenen allen zusammen bin ich, während eines Lebens von 80 Jahren, in fremdem Lande gewesen". Gewöhnlich (Mullach Dem. 19) wird vermuthet, π, welches πέντε bedeutet, sei mit π′, dem Zahlzeichen für 80, verwechselt worden: dann sagt Diodor I 98, Demokrit habe sich fünf Jahre in Aegypten aufgehalten. Bei dieser Gelegenheit von Anaxagoras redend, erzählte er wohl auch, was Favorin La. IX 34 f. berichtet, dass Demokrit die Lehren von der Entstehung und vom νοῦς scharf angreife und sich feindlich gegen ihn benehme. Von Lehrern wissen wir nichts, denn mit Leukipp hat es eine unbekannte Bewandtniss. Dass er einen Pythagoriker gehört habe, soll Glaucus aus Rhegium, sein Zeitgenosse, behauptet haben (La. IX 38); es findet sich übrigens weder bei ihm noch bei Empedokles irgend etwas, was an pythagoreische *Philosophie* erinnert. Der Begriff der Zahl hat für ihn nicht die Bedeutung wie bei Philolaus, seinem Zeitgenossen: mit dem, wie es scheint, die pythagoreische *Philosophie* anfängt. —

Ueber sein Leben ist wenig bezeugt: aber eine Menge Fabeln. Ungeheure Reisen, Verarmung, Auszeichnung durch seine Mitbürger, grosse Einsamkeit und Arbeitskraft[1]). Spät ist die Meinung, dass er über alles gelacht habe. Sotion bei Stob. Floril. 20, 53; Horaz epist. II v. 194 u. a. — Er ist ein grosser Schriftsteller: Dionys v. Halic. (de comp. verb. c. 24) nennt ihn nebst Plato und Aristoteles als Musterschriftsteller. Wegen seines Schwunges und des ornatum genus dicendi stellt ihn Cicero mit Plato zusammen, de oratore I, 11, de divinat. II 64 wird seine Klarheit gerühmt, Plut. Sympos. V 7, 6 bewundert seinen Schwung. Ueber das Verzeichniss seiner Schriften bei La. Schleiermacher, Ges. W. 3. Abth. III 193 ff., Mein Programm 1870 p. 22[2]). Sie sind von dem Pythagoreer Thrasyll nach Tetralogien geordnet: 13 Tetralogien, umfassend 56 einzelne Bücher: also ebenso viel wie bei Plato: nur dort 9 Tetralogien. Die gesammte Masse ist in fünf Rubriken getheilt: Demokrit sei einem Fünfkämpfer vergleichbar, La. IX 37: ἠθικά, φυσικά, μαθηματικά, μουσικά, τεχνικά. Sehr zu ermuthigen zu erneuter Fragmentensammlung. Auch das Problem der Pseudepigraphie gar nicht gelöst: Rose hält z. B. alle ἠθικά für unecht.

Die Ausgangspunkte des Demokrit und Leukipp sind die Sätze der Eleaten. Nur geht Demokrit aus von der *Realität der Bewegung*, und zwar weil das Denken eine Bewegung ist. Dies ist in der That der Angriffspunkt: „Es giebt eine Bewegung: denn ich denke: und das Denken hat Realität." Giebt es aber Bewegung, so muss es auch leeren Raum geben: oder „das Nichtseiende ist so real als das Seiende", das οὐδέν ist

[1]) Goethe über Oeser: „Wie süss ist es, mit einem richtigen, verständigen, klugen Menschen umgehen, der weiss, wie es auf der Welt aussieht, und was er will, und der, um dieses Leben zu geniessen, keinen superlunarischen Aufschwung nöthig hat, sondern in dem reinen Kreise sittlicher und sinnlicher Reize lebt."

[2]) [s. Bd. II, S. 64 ff.]

um nichts weniger als das δέν [fr. 156 D.][1]). Bei absoluter Raumfüllung ist die Bewegung unmöglich. Gründe: 1. Die räumliche Bewegung kann nur im Leeren stattfinden, denn das Volle könne kein Anderes in sich aufnehmen. Wenn zwei Körper in demselben Raum sein könnten, dann könnten ebenso gut unzählige darin sein, und der kleinste Körper könnte den grössten in sich aufnehmen. 2. Verdünnung und Verdichtung ist nur durch den leeren Raum zu erklären. 3. Das Wachsthum erklärt sich nur daraus, dass die Nahrung in die leeren Zwischenräume des Körpers eindringe. 4. Ein Gefäss mit Asche gefüllt fasst noch ebenso viel Wasser, als wenn es leer sei, so dass die Asche in die leeren Zwischenräume des Wassers verschwinde. Das Nichtseiende ist also — das Volle ναστόν (νάσσω festdrücken) = στερεόν. Das Volle ist so zu charakterisiren, dass es absolut nichts vom κενόν in sich enthält. Wäre jede Grösse ins Unendliche theilbar, dann bliebe überhaupt keine Grösse mehr zurück: dann gäbe es kein Seiendes. Wenn es überhaupt etwas Volles, d. h. Seiendes geben soll, muss die Theilung nicht ins Unendliche gehen. Die Bewegung aber beweist ebensowohl das Seiende als das Nichtseiende. Wäre das Nichtseiende allein, so gäbe es keine Bewegung. So bleiben die ἄτομα übrig. Das Seiende ist die untheilbare Einheit. — Wenn aber diese Seienden auf einander wirken sollen durch Stoss, so müssen sie durchaus *gleichartig* sein: Demokrit hält also fest, was Parmenides sagt, dass das ὄν absolut gleichartig in jedem Punkte sein müsse. Das Sein kommt keinem Punkte mehr als dem andern zu. Wäre das eine Atom etwas, was das andere nicht, so wäre dies ein Nichtseiendes, d. h. etwas Widersprechendes. Nur unsere Sinne zeigen uns Dinge von *qualitativ* bestimmten Verschieden-

[1]) Alcaeus fr. 76 [25 Crusius]. Zenob. Et. M. 639 glaubt an diese Ableitung. δείς δέν mit δεῖνα verwandt; über οὐδεμία: eine falsche Analogie. οὐδὲ εἷς ist ne unus quidem.

heiten: νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή. ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν. ἅπερ νομίζεται μὲν εἶναι καὶ δοξάζεται τὰ αἰσθητά, οὐκ ἔστι δὲ κατὰ ἀλήθειαν ταῦτα, ἀλλὰ τὰ ἄτομα μόνον καὶ κενόν [fr. 9 D.]. Sie heissen auch ἰδέαι oder σχήματα. Alle Qualitäten sind νόμῳ, nur quantitativ sind die ὄντα verschieden. So sollen alle Qualitäten auf Quantitätsverschiedenheiten zurückgeführt werden. Sie unterscheiden sich allein durch ῥυσμός (σχῆμα), διαθιγή (τάξις), τροπή (θέσις): es unterscheidet sich A von N σχήματι, AN von NA τάξει, Z von N θέσει. Der Hauptunterschied die Gestalt, deshalb auch σχήματα, damit ist Verschiedenheit an Grösse und Schwere gegeben. Die Schwere kommt jedem Körper als solchem zu (als Maassverhältniss für jede Quantität): da alle ὄντα gleichartig sind, muss sie allen Körpern gleichartig zukommen, d. h. bei gleicher Masse gleiche Schwere. Also das ὄν wird hier umschrieben als voll, gestaltet, schwer: Körper und diese Prädikate sind identisch. Hier haben wir die Unterscheidung, die bei Locke wiederkehrt: *primäre* Eigenschaften, welche den Dingen an sich zukommen, ausserhalb unserer Vorstellung: solche, die man an ihnen nicht wegdenken kann: Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Gestalt, Zahl. Alle übrigen als *sekundär,* als Erzeugnisse der Einwirkung jener primären Eigenschaften auf unsere Sinnesorgane, folgen als blosse Empfindungen in diesen, Farbe, Ton, Geschmack, Geruch, Härte, Weiche, Glätte, Rauhigkeit u. s. w. Es wird also von der Beschaffenheit der Dinge abgerechnet, was Aktion der Nerven der Sinnesorgane ist.

Ein Ding entsteht, wenn sich ein Atomencomplex bildet, es vergeht, wenn er sich löst: es verändert sich, wenn Lage und Stellung wechseln oder ein Theil durch andere ersetzt wird, es wächst, wenn neue Atome hinzutreten. Jede Einwirkung eines Dinges auf das andere durch Stoss der Atome: bei räumlicher Trennung kam die Theorie von den ἀπορροαί zu Hilfe. Ueberhaupt sehen wir eine gründliche Benutzung

des Empedokles: *dieser* hatte den Dualismus der Art der Bewegung bei Anaxagoras erkannt und die magische Einwirkung ergriffen: Demokrit stellte sich auf die umgekehrte Seite. Dieser hatte vier Elemente aufgestellt: Demokrit bemühte sich, sie zu charakterisiren aus seinen gleichartigen Atomen. Das Feuer besteht aus kleinen runden Atomen: in den anderen sind verschiedenartige Atome gemischt; die Elemente unterscheiden sich nur durch die Grösse ihrer Theile: weshalb Wasser, Luft, Erde auch durch Ausscheidung auseinander entstehen können. Mit Empedokles glaubt Demokrit, dass nur das Gleiche auf das Gleiche wirkt. Durch die Theorie der Poren und der ἀπορροαί war die Theorie des κενόν vorbereitet. Mit Empedokles und Anaxagoras gemeinsam ist der Ausgangspunkt von der Realität der Bewegung: wahrscheinlich auch die Ableitung aus der Realität des Denkens. Mit Anaxagoras die ἄπειρα Urstoffe. Besonders einflussreich und alle Grundvorstellungen beherrschend ist natürlich Parmenides. Sein älteres System, dass die Welt aus Seiendem und Nichtseiendem bestehe, kommt hier wieder zum Recht. Mit Heraklit stimmt der unbedingte Glaube an die Bewegung: dass jede Bewegung einen Gegensatz voraussetze: dass der Streit der Vater der Dinge sei.

Von allen älteren Systemen ist das demokritische das consequenteste: es wird die allerstrengste Nothwendigkeit in allen Dingen vorausgesetzt: es giebt keine plötzlichen oder fremdartigen Unterbrechungen des Naturlaufs. Jetzt erst ist die gesammte anthropomorphische Weltbetrachtung des Mythus überwunden, jetzt erst hat man eine streng wissenschaftlich brauchbare *Hypothese:* als solche ist der Materialismus immer von höchstem Nutzen gewesen. Es ist die nüchternste Betrachtung: sie geht von wirklichen Eigenschaften der Materie aus, sie überspringt nicht gleich, wie durch den νοῦς oder die Zweckursachen des Aristoteles, die einfachsten Kräfte. Es ist

ein grosser Gedanke, jene ganze Welt der Ordnung und Zweckmässigkeit, der unzähligen Qualitäten auf Aeusserungen *einer* Kraft niederster Gattung zurückzuführen. Die nach den allgemeinsten Gesetzen sich bewegende Materie bringt durch eine blinde Mechanik Folgen hervor, die der Entwurf einer höchsten Weisheit zu sein scheinen. Man lese Kant, „Naturgeschichte des Himmels", [W. IV] p. 48 Rosenkr.: „Ich nehme die Materie aller Welt in einer allgemeinen Zerstreuung an und mache aus derselben ein vollkommenes Chaos. Ich sehe nach den ausgemachten Gesetzen der Attraktion den Stoff sich bilden und durch die Zurückstossung ihre Bewegung modificiren. Ich geniesse das Vergnügen, ohne Beihülfe willkürlicher Erdichtungen, unter der Veranlassung ausgemachter Bewegungsgesetze sich ein wohlgeordnetes Ganzes erzeugen zu sehen, welches demjenigen Weltsystem so ähnlich sieht, das wir vor Augen haben, dass ich mich nicht entbrechen kann, es für dasselbe zu halten. — Ich werde es also nicht in Abrede stellen, dass die Theorie des Lucrez oder dessen Vorgängers, des Epikur Leukipp und Demokrit mit der meinigen viele Aehnlichkeit habe. — Mich dünkt, man könnte hier in gewissem Verstande, ohne Vermessenheit sagen: ‚Gebt mir nur Materie, ich will Euch eine Welt daraus bauen!'" Zu empfehlen Fr. Alb. Lange, „Geschichte des Materialismus".

Die Weltbildung dachte Democrit sich so: im unendlichen Raume schweben die Atome in ewiger Bewegung: dieser Ausgangspunkt wird oft im Alterthum getadelt: aus dem „Zufall" concursu quodam fortuito N. D. 1, 24 sei die Welt bewegt und entstanden. Der „blinde Zufall" herrsche bei den Materialisten. Dies ist eine ganz unphilosophische Ausdrucksweise: es soll heißen, die zwecklose Causalität, die ἀνάγκη ohne Zweckabsichten: es giebt eben hier gar keinen Zufall, sondern strengste Gesetzmässigkeit, nur nicht nach vernünftigen Gesetzen.

Alle Bewegung leitet nun Demokrit von dem leeren Raum und der Schwere her[1]). Die schweren Atome sinken nieder und treiben beim Drucke die kleineren empor. Die ursprünglichste Bewegung ist natürlich die senkrechte. Ein gleichmässiger ewiger Fall in der Unendlichkeit des Raumes: die Geschwindigkeit kann nicht angegeben werden, da bei der Unendlichkeit des Raumes und der völligen Gleichmässigkeit des Falles gar kein Maass für sie besteht. Die scheinbare Ruhe der Erde liegt in der Gemeinsamkeit der Bewegung (Epikur). Es giebt genau genommen kein Oben und kein Unten. Wie kamen nun die Atome dazu, Seitenbewegungen, Wirbel zu machen in der Gesetzmässigkeit sich lösender und neugestaltender Verbindungen? Wenn alles mit derselben Schnelle fiele, so wäre dies der absoluten Ruhe gleich; bei der ungleichen Geschwindigkeit treffen sie aufeinander, einige prallen ab, so erzeugt sich eine Kreisbewegung. Genauer beschreibt es Laert. IX 31. Durch den Wirbel wird zunächst das Gleichartige zusammengeführt. Wenn die in Gleichgewicht stehenden wegen ihrer Menge nicht mehr herumgetrieben werden können, so sammeln sich die leichteren in die äussere Leere, gleichsam hinausspringend, die übrigen bleiben zusammen und wurden in einander verwickelt und machten einen Klumpen. Die Bewegung nach oben nannte er σοῦς[2]), die συμπλοκή der Atome bezeichnete er als ἐπάλλαξις (Durchkreuzung, Verschränkung). Jedes aus der Masse der Urkörper sich absondernde Ganze ist eine Welt: es giebt unzählige Welten. Sie sind entstanden, aber auch dem Untergang unterworfen. — Eine einzelne Welt entsteht nun so: durch den Zusammenstoss verschiedenartiger

---

[1]) *Kritik:* was heisst Schwere in einem leeren unendlichen Raume? Sodann: bei unendlicher Zeit hat die Bewegung nie angefangen (Stillstand).

[2]) σόος σόομαι heftig bewegen (Gegensatz ῥιπή, nach unten), ursprünglich σόϝος in σοβαρὸς heftig, subidus aufgeregt (insubidus securus).

Atome hat sich eine Masse ausgeschieden, in welcher die leichteren Theile nach oben getrieben werden: durch die zusammentreffende Wirkung der entgegengesetzten Kräfte ist die Masse in Drehung gerathen, die aufwärts gedrängten Körper lagern sich von aussen an, als eine Art Haut. Die Umhüllung verdünnt sich immer mehr, indem Theile derselben durch die Bewegung mehr und mehr in die Mitte geführt werden. Aus den Atomen in der Mitte bildete sich die Erde, aus denen, die aufwärts stiegen, Himmel, Feuer, Luft. Davon ballten sich hier und da dichtere Massen zusammen: die Luft aber, die sie herumführte, ist in stürmischer Wirbelbewegung: in ihr trockneten sie allmählich aus und entzündeten sich durch schnelle Bewegung (Gestirne). So werden aus dem Erdkörper durch Winde und Gestirne die kleineren Theile herausgedrückt, die als Wasser in den Vertiefungen zusammenrinnen. Die Erde wurde so immer fester. Allmählich nimmt sie eine feste Stellung in Mitten der Welt ein: anfangs, da sie noch klein und leicht war, hatte sie sich hin und her bewegt. Sonne und Mond seien auf einer früheren Stufe ihrer Bildung von den um den Erdkern schwingenden Massen ergriffen und so in unser Weltsystem eingereiht worden.

Die Entstehung der *beseelten* Geschöpfe. Das Wesen der Seele liegt in der belebenden Kraft: sie ist das, was die beseelten Geschöpfe bewegt. Das Denken ist eine Bewegung. Die Seele muss also aus dem beweglichsten Stoffe, aus feinen, glatten und runden Atomen gebildet sein (aus Feuer). Diese Feuertheilchen sind durch den ganzen Körper verbreitet: er schiebt zwischen jede zwei Körperatome ein Seelenatom. Sie sind in fortwährender Bewegung. Wegen ihrer Feinheit und Beweglichkeit entsteht nun die Gefahr, dass dieselben von der umgebenden Luft aus dem Körper gedrückt werden. Dagegen schützt uns die Einathmung, die immer neuen Feuer-

und Seelenstoff hinzuführt, die abgegangenen Atome ersetzend, die im Körper befindlichen durch Gegenströmung am Austritt verhindernd. Geräth der Athem ins Stocken, so entweicht das innere Feuer. Es erfolgt der Tod. Dies geschieht nicht in einem Augenblicke; es kann vorkommen, dass die Lebensthätigkeit wieder hergestellt wird, nachdem ein Theil des Seelenstoffes verloren gegangen war. *Schlaf — Scheintod.* In der Schrift περὶ τῶν ἐν ᾅδου behandelt er das Problem πῶς τὸν ἀποθανόντα πάλιν ἀναβιῶναι δυνατόν; — Die Seele ist ihm am Menschen das Wesentliche, der Leib ist ihr Gefäss σκῆνος. Das Warme und Seelische ist nun durch die ganze Welt verbreitet: in der Luft ist sehr viel, denn wie könnten wir sonst Seelisches aus ihr einathmen?

(Berühmte Consequenz Epikurs [zu S. 337]. Er nahm eine geringe Abbiegung vom senkrechten Fall an, eine willkürliche Seitenbewegung. Denn in einem Zustande, in dem noch kein Atom dem anderen beigemischt war und noch keins mehr gefallen war als ein anderes, müssen alle Atome in einer *ebenen Fläche* neben einander Platz gehabt haben, ohne sich zu stossen. Wenn sie jetzt von einem Zeitmomente an alle zu fallen anfangen, würde es trotzdem keinen Stoss geben: sie würden sich nie berühren, weil sie an einander vorbei ins Unendliche fallen würden, d. h. jedes Atom müsste bei senkrechtem Falle eine unendlich lange Linie durch den unendlichen Raum beschreiben. Wie ist es möglich, dass ein anderes Atom in diese Linie gerathe? An sich nur, wenn in derselben Linie *zwei* Atome wären. Wenn diese gleich schwer sind, werden sie sich nie erreichen: also müssten sie, um auf einander zu stossen, ungleich sein an Schwere, d. h. das obere müsste schwerer sein als das untere. Das aber ist widersinnig: denn wie könnte das leichtere Atom bereits weiter und tiefer unten sein als das schwerere? — Also können in denselben Linien nicht zwei

Atome sein. Also können sie sich nie stossen, bei senkrechtem Falle.)

Theorie der Sinneswahrnehmungen. Arist. de sensu c. 4 sagt: πάντα τὰ αἰσθητὰ ἁπτὰ ποιοῦσιν, Unterarten des Tastsinnes, der ἁφή. Die Berührung keine unmittelbare, sondern durch die ἀπορροαί vermittelt. Diese dringen durch die Sinne in den Körper ein und verbreiten sich durch alle Theile desselben: dadurch entsteht die Vorstellung der Dinge. Zweierlei ist dazu nöthig, einmal eine gewisse Stärke des Eindrucks, dann eine entsprechende Beschaffenheit des entgegenkommenden Organs: nur Gleiches wird von Gleichem empfunden, wir nehmen jedes Ding mit dem ihm verwandten Theile unseres Wesens auf. Consequent ist es, dass manches Wahrnehmbare nicht von uns wahrgenommen wird, weil es unseren Sinnen nicht entspricht, und dass es Wesen mit anderen Sinnen geben könne als den unserigen. Ueber das Sehen sagt er, dass von den sichtbaren Dingen Ausflüsse sich ablösen, welche die Gestalt derselben beibehalten: sie spiegeln sich im Auge. Da aber der Raum zwischen den Gegenständen und uns durch Luft ausgefüllt wird, so können die sich ablösenden Bilder nicht direkt an unser Auge gelangen, sondern das, was dieses selbst berührt, ist nur die Luft, die von jenen Bildern bewegt und zu einem Abdruck derselben gemacht ist. Zugleich gehen von unserem Auge Ausflüsse aus und modifiziren das Bild. Arist. de anim. I 7: Δημόκριτος οἰόμενος εἰ γένοιτο κενὸν τὸ μεταξύ, ὁρᾶσθαι ἂν ἀκριβῶς καὶ εἰ μύρμηξ ἐν τῷ οὐρανῷ εἴη! Auch Spiegelbilder erklärt er durch Ausflüsse. Also stellt das Auge die Dinge noch so dar, wie sie sind. — Beim Tone geht von dem tönenden Körper ein Strom von Atomen aus, welcher die vor ihm liegende Luft in Bewegung setzt. In dieser Atomströmung finden sich die gleichgestalteten Atome zusammen: diese gelangen an die Seelenatome. Die Töne dringen in den ganzen

Körper ein, vornehmlich aber in das Gehör, während die übrigen Körpertheile zu wenige Atome durchlassen, um wahrgenommen zu werden.

Das Wahrnehmende und das Denkende ist dasselbe. Aristot. de an. I 2: ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἁπλῶς ταὐτὸν ψυχὴν καὶ νοῦν· τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον. διὸ καλῶς ποιῆσαι τὸν Ὅμηρον, ὡς Ἕκτωρ κεῖτ' ἀλλοφρονέων (nicht ἀφρονῶν, vgl. ὡς φρονοῦντας μὲν καὶ τοὺς παραφρονοῦντας Metaph. IV 5). Beides sind mechanische Veränderungen des Seelenstoffes: wird die Seele durch diese Bewegung in die richtige Temperatur versetzt, so wird sie die Gegenstände richtig auffassen, das Denken ist gesund. Wird es durch die Bewegung übermächtig erhitzt oder erkältet, so wird es Unrichtiges vorstellen und krankhaft sein. — Hier treten immer die eigentlichen Verlegenheiten des Materialismus ein, weil hier er sein πρῶτον ψεῦδος ahnt. — Alles Objektive, Ausgedehnte, Wirkende, also alles Materielle, das dem Materialismus als solidestes Fundament gilt — ist doch nur ein höchst mittelbar Gegebenes, höchst relativ Vorhandenes: ist durchgegangen durch die Maschinerie des Gehirns und eingegangen in die Formen Zeit, Raum und Causalität, vermöge deren es sich darstellt als ausgedehnt im Raume und wirkend in der Zeit. Aus einem solchermassen Gegebenen will nun der Materialismus das einzig unmittelbar Gegebene, die Vorstellung, ableiten. Es ist eine ungeheure petitio principii: plötzlich zeigt sich das letzte Glied als der Ausgangspunkt, an dem schon das erste Glied der Kette hing. — Man hat deshalb den Materialisten mit dem Freiherrn von Münchhausen verglichen, der, zu Pferde im Wasser schwimmend, mit den Beinen das Pferd, sich selbst aber an seinem nach vorne überhängenden Zopfe empor in die Höhe zieht. Die Absurdität besteht darin, dass er vom Objektiven ausgeht: während in Wahrheit alles Objektive durch das erkennende Subjekt in mannig-

facher Weise bedingt ist, mithin ganz verschwindet, wenn man das Subjekt wegdenkt. Dagegen ist der Materialismus eine wertvolle Hypothese von relativer Wahrheit: auch nachdem das πρῶτον ψεῦδος entdeckt ist: eine erleichternde Vorstellung für die Naturwissenschaft: alle deren Resultate behalten dann *für uns* noch Wahrheit, wenngleich keine absolute. Es ist eben *unsere* Welt, an deren Produktion wir immer thätig sind.

§ 16.
Pythagoreer.

Ihre Philosophie ist, nach Aristoteles' Anordnung, am Schluss aller bisherigen und vor der platonischen Ideenlehre zu besprechen. Die Metaphysik (13 B.) beweist die ausserordentlich mannigfaltige Entwicklung ihrer Grundgedanken und ihre Kraft, jedes neue System zu beeinflussen. Dabei ist ihre Entstehung vielleicht etwas älter als die Atomistik: genug dass weder Empedokles noch die Atomistik von ihr etwas wissen können. Das Erste ist wohl durch die Schrift des Philolaus bekannt geworden, περὶ φύσεως in 3 Büchern, später mit dem mystischen Namen Βάκχαι bezeichnet. Er stammt aus Tarent und hält sich in den letzten Jahrzehnten des 5. Jahrhunderts in Theben auf. Gleichzeitig etwa Lysis und Timaeus. Als Schüler des Philolaus Eurytus. Mit den Schülern des Philolaus und des Eurytus stirbt die *wissenschaftliche* Schule aus, La. VIII 46 nach Aristoxenus, der sie zum Theil noch sah, Xenophilos, Phanton, Echekrates, Diokles, Polymnastus; davon ist Echekrates der im Phaedon vorkommende. Es sind ungefähr zwei Generationen. Boeckh, Philolaus des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes, Berlin 1819. Schaarschmidt, Die angebliche Schriftstellerei des Philolaus, Bonn 1864. Einzelne Sätze auch von Zeller angefochten, alles von Val. Rose.

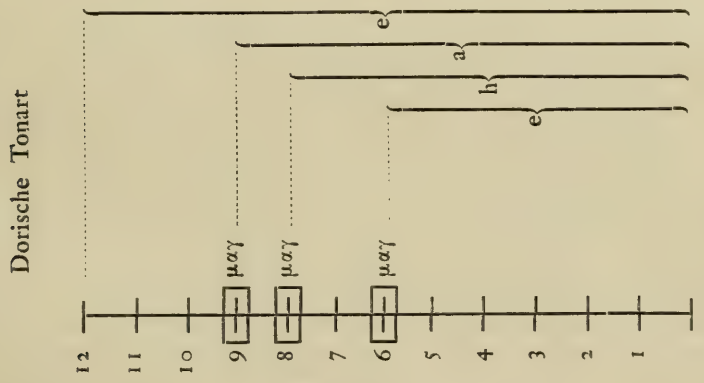
Um die Grundprinzipien zu verstehen, muss man einmal vom Eleatismus ausgehen. Wie ist eine Vielheit möglich? Nur dadurch, dass auch das Nichtseiende ein Sein habe. Das Nichtseiende setzen sie nun dem ἄπειρον des Anaximander gleich, das absolut Unbestimmte, das, was gar keine Qualitäten hat: dem steht entgegen das absolut Bestimmte, πέρας. Aus ihnen aber besteht die *Eins,* d. h. von ihr kann man aussagen, sie sei gerade und ungerade, begrenzt und unbegrenzt, ohne Qualitäten und mit Qualitäten. Also — gegen den Eleatismus — sagten sie: wenn das Eine seiend ist, so ist es jedenfalls aus zwei Prinzipien geworden: dann aber giebt es auch eine Vielheit: aus der Einheit erzeugt sich die Reihe der arithmetischen (monadischen) Zahlen, dann die geometrischen Zahlen oder die Grössen (die Raumgebilde). Also: die Einheit ist etwas Gewordenes, also giebt es auch eine Vielheit. Hat man erst Punkt, Linien, Flächen und Körper, so hat man auch die materiellen Objekte; die Zahl ist das eigentliche Wesen der Dinge. Die Eleaten sagen: „Es giebt nichts Nichtseiendes, also ist alles eine Einheit." Die Pythagoreer: Die Einheit selbst ist das Resultat von etwas Seiendem und Nichtseiendem, also *giebt* es jedenfalls Nichtseiendes, und dann auch Vielheit.

Dies ist eine zunächst ganz fremdartige Spekulation. Ihr Ausgangspunkt scheint mir nicht mehr zu sein als eine *Apologie der mathematischen Wissenschaft* gegen den Eleatismus. Wir erinnern uns der Dialektik des Parmenides. Da wird von der *Einheit* (gesetzt, dass nicht Vieles ist) gesagt: 1. Sie hat keine Theile, noch ist sie ein Ganzes; 2. dann hat sie auch keine Begrenzung; 3. dann ist sie nirgend vorhanden; 4. kann sich weder bewegen noch ruhen u. s. w.; und wiederum: 1. als seiende Eins ergiebt sich das Sein und die Eins, also die Verschiedenheit und dann viele Theile und die Zahl und die Vielheit des Seins, dann die Begrenztheit u. s. w. Das

ist etwas Aehnliches: man greift den Begriff der seienden Einheit an, als einen, dem die entgegengesetzten Prädikate zukommen, d. h. als ein sich widersprechendes Ding, als ein Unding. Die mathematischen Pythagoreer glaubten an die Realität ihrer entdeckten Gesetze: ihnen genügte es, dass die Existenz der Eins behauptet wurde, um daraus auch die Vielheit abzuleiten. Und zwar glaubten sie das wahre Wesen jedes Dinges in seinen Zahlbeziehungen erkannt zu haben. Es giebt also im Grunde keine Qualitäten, sondern nur Quantitäten, aber nicht Quantitäten von Elementen (Wasser, Feuer u. s. w.), sondern Begrenzungen des Unbegrenzten, des ἄπειρον: das ist etwas Aehnliches wie das nur potentielle Sein der ὕλη bei Aristoteles. So entsteht alles aus zwei Faktoren: aus zwei Gegensätzen. Hierin wieder Dualismus. Merkwürdige Tafel Ar. Metaph. I, 5: Grenze, Unbegrenztheit, Ungerades Gerades, Eins Vieles, Rechts Links, Männliches Weibliches, Ruhendes Bewegtes, Geradliniges Gebogenes, Licht Finsterniss, Gutes Böses, Quadrat Oblongum. Hier bildet die eine Seite: Grenze, Ungerades, Eins, Rechts, Männliches, Ruhendes, Geradliniges, Licht, Gutes, Quadrat; die andere: Unbegrenztheit, Gerades, Vieles, Links, Weibliches, Bewegtes, Gebogenes, Finsterniss, Böses, Oblongum. Dies erinnert an die vorbildliche Tafel des Parmenides. *Seiendes* als Licht dünn, warm, thätig, Nichtseiendes als Nacht dicht, kalt, leidend.

Der Ausgangspunkt für die Behauptung, alles Qualitative sei nur quantitativ, liegt in der Akustik. Man nahm zwei Saiten von gleicher Länge und Dicke und beschwerte sie beide nach einander mit verschiedenen Gewichten und ersah, dass die Töne sich auf bestimmte Zahlenverhältnisse zurückführen lassen. Dann brachte man unter einer einzigen aufgespannten Saite einen beweglichen Steg an (μαγάδιον) und schob denselben an zwei verschiedene Stellen. Theilte er die Saite in zwei gleiche Hälften, so gab jede derselben die

höhere Oktave der ungetheilten Saite an: verhielten sich die beiden Theile wie 2:3 (λόγος ἡμιόλιος), so hörte man die Quinte διὰ πέντε — wie 3:5 (ἐπίτριτος), die Quarte διὰ τεσσάρων. Das Instrument hiess κανών. Pythagoras soll die unter der Saite befindliche Fläche in 12 Theile getheilt haben und erhielt hierdurch für Oktave, Quart, Quinte und Prime als Maass der Saitenlänge die Zahlen 6 8 9 12. Da die Quinte um einen Ganzton höher ist als die Quarte, so ersah Pythagoras aus seinem Kanon auch das Zahlenverhältniss des Ganztons τόνος, 8:9 ἐπόγδοος λόγος:



Hieraus leiten sich die heiligen Zahlen so ab: Die Zahlen 1 2 3 4 enthalten die consonirenden Intervalle σύμφωνα, nämlich 1:2 Oktave, 2:3 Quinte, 3:4 Quarte. Sie zusammen bildeten die τετρακτύς. Addirte man die in ihnen enthaltenen Einheiten, so ergab sich die δεκάς. Rechnete man zu jenen Zahlen noch die Zahlen 8 und 9, welche das Ganzton-Intervall enthielten, so ergab sich $1 + 2 + 3 + 4 + 8 + 9 = 27$. Die einzelnen Summanden sammt der Summe ergaben die heilige 7Zahl. Von dieser Siebenzahl geht Plato in der Construktion der Weltseele im Timaeus aus; cf. Westphal, Rhythmik und Harmonik p. 64.

Die Musik giebt in der That das beste Exempel für das, was die Pythagoreer meinen. Musik ist, als solche, nur in unseren Gehörnerven und Gehirn vorhanden: ausserhalb oder *an sich* (im Sinn Lockes) besteht sie aus lauter Zahlenverhältnissen: nämlich zunächst, ihrer Quantität nach, hinsichtlich des Taktes, dann ihrer Qualität nach, hinsichtlich der Stufen der Tonleiter, also sowohl in ihrem rhythmischen als harmonischen Element. Im gleichen Sinne wäre das ganze Wesen der Welt, deren Abbild die Musik ist, allerdings auf der einen Seite, rein in Zahlen auszudrücken. Und dies ist jetzt streng das Gebiet der Chemie und der Naturwissenschaften: überall für die absolut undurchdringbaren Kräfte die mathematischen Formeln zu finden. In diesem Sinne ist unsere Wissenschaft pythagoreisch. In der Chemie haben wir eine Verbindung von Atomistik und Pythagoreismus, wie sie im Alterthum Ekphantus angebahnt haben soll.

So haben die Pythagoreer in der Hauptsache etwas höchst Wichtiges hinzuerfunden: die Bedeutung der Zahl, also die Möglichkeit einer ganz genauen Untersuchung in physischen Dingen. In den anderen physikalischen Systemen war immer von Elementen und deren Verbindung die Rede. Durch Zusammensetzung oder Ausscheidungen sollten die verschiedenen Qualitäten entstehen: jetzt endlich wird das Wort gesprochen, dass nur in Differenzen der Proportionen die verschiedenen Qualitäten ruhen. Nun war von der Ahnung dieses Verhältnisses bis zur strikten Durchführung noch ein ungeheurer Weg. Einstweilen begnügt man sich mit phantastischen Analogien. Aristoteles Metaph. I 5 schildert es so: „In der Mathematik sind die Zahlen ihrer Natur nach das Erste, und in den Zahlen glaubten sie eine Menge Aehnlichkeiten mit dem, was ist und geschieht, zu finden, mehr als im Feuer, in der Erde, im Wasser. Daher sie eine Zahl mit bestimmten Eigenschaften für die Gerechtigkeit hielten, eine andere für

die Seele und die Vernunft, eine dritte für den καιρός. Auch sehen sie, dass auf den Zahlen die Veränderungen und Verhältnisse der Harmonie beruhen. Da sie also in allen Dingen ihrer Natur nach ein Abbild der Zahlen erkannten und die Zahlen für das Erste in der ganzen Natur hielten, so nahmen sie an, die Elemente der Zahlen seien die Elemente alles Seienden, und das ganze Weltall sei Harmonie und Zahl. Da ihnen z. B. die Zehnzahl für das Vollkommene und für den Inbegriff des ganzen Wesens der Zahlen galt, so behaupten sie auch, der am Himmel sich bewegenden Körper gäbe es zehn: weil aber davon nur neun zu sehen sind, so machen sie als zehnten die Gegenerde dazu. Als Elemente der Zahl gelten ihnen das Gerade und das Ungerade, von denen jenes unbegrenzt, dieses begrenzt sei, während die Einheit aus diesen beiden bestehe, indem sie sowohl gerade als auch ungerade sei. Aus dieser Einheit sei die Zahl entstanden, und aus Zahlen bestehe das Weltall. Alle Zahlen theilen sich in gerade (ἄρτιος) und ungerade, und jede gegebene Zahl lässt sich theils in gerade, theils in ungerade (περισσός) Elemente lösen. Hieraus schlossen sie, dass Gerad und Ungerad die allgemeinen Bestandtheile der Dinge seien: nun setzten sie das Ungerade dem Begrenzten, das Gerade dem Unbegrenzten gleich, weil nämlich jenes der Zweitheilung eine Grenze setzt, dieses nicht: also besteht alles aus Begrenztem und Unbegrenztem. Das Begrenzte und Ungerade gilt als das Vollkommene (s. die Volksbedeutung der ungeraden Zahlen). Diese ungeraden nannten sie auch γνώμονες: ein Gnomon diejenige Zahl, welche einer Quadratzahl beigefügt, wieder eine Quadratzahl ergiebt: dies aber ist die Eigenschaft aller ungeraden Zahlen $1^2 + 3 = 2^2$; $2^2 + 5 = 3^2$; $3^2 + 7 = 4^2$. Durch die Hinzufügung der ungeraden Zahlen zur Einheit entstehen nun lauter Quadratzahlen, also Zahlen von *einer* Gattung $1 + 3 = 2^2$, $1 + 3 + 5 = 3^2$ u. s. w.:

wogegen man auf jedem anderen Wege Zahlen der verschiedensten Art erhält, also durch Hinzufügung der Geraden zur Einheit oder Summirung von geraden und ungeraden. — Wo nun die Pythagoreer entgegengesetzte Eigenschaften wahrnahmen, da betrachteten sie das Bessere als ein Begrenztes und Ungerades, das Schlechtere als ein Begrenztes und Gerades. Wenn aber die Grundbestandtheile der Dinge von entgegengesetzter Beschaffenheit sind, so war ein Band nöthig, wenn irgend etwas aus ihnen entstehen sollte. Dies ist nach Philolaus die *Harmonie:* ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ δίχα φρονεόντων σύμφρασις [συμφρόνησις fr. 10 Diels] (Einheit des Mannigfaltigen und Zusammenstimmung des zwiespältig Gesinnten). Wenn in allem der Gegensatz der Elemente ist, so auch in allem Harmonie: alles ist Zahl, alles ist Harmonie: denn jede bestimmte Zahl ist eine Harmonie des Geraden und des Ungeraden. Die Harmonie wird aber charakterisirt als Oktave. In der Oktave haben wir das Verhältniss von 1 : 2, den Urgegensatz zur Harmonie gelöst. In dieser Vorstellung bemerken wir den Einfluss Heraklits.

Zur Charakteristik ihrer Vergleichungsmethode sei erwähnt, dass die Gerechtigkeit aus dem gleich mal gleichen besteht, d. h. Quadratzahl: deshalb wurde die 4 oder besonders die 9 (erste ungerade Quadratzahl) Gerechtigkeit genannt. Die Fünfzahl (die Verbindung der ersten männlichen und der ersten weiblichen Zahl) heisst die Ehe, die Einheit Vernunft, weil sie unveränderlich, die Zweiheit Meinung, weil sie veränderlich und unbestimmt ist. Dieser und jener Begriff hat seinen Platz in der Welt in dieser und jener Region, z. B. die Meinung in der Region der Erde (weil die Erde in der Reihe der Himmelskörper die zweite Stelle einnimmt): der καιρός in der Sonne (beide durch die Siebenzahl ausgedrückt). Die Winkel des Quadrates sind der Rhea, Demeter, Hestia,

den Erdgottheiten geweiht, weil das Quadrat die Begrenzungsfläche des Würfels bildet, der Würfel aber nach Philolaus die Grundform der Erde sein soll. Der Winkel des Dreiecks den zerstörenden Gottheiten Hades, Dionysus, Ares und Kronos geweiht, weil das von vier gleichseitigen Dreiecken begrenzte Tetraeder Grundform des Feuers ist. Besonders wichtig das *dekadische* System. Weil ihnen alle Zahlen nach Zehn nur als Wiederholungen der zehn ersten erschienen, so schienen in der Dekas alle Kräfte der Zahl zusammengefasst: sie heisst gross, allgewaltig, alles vollbringend, Anfang und Führerin des göttlichen und irdischen Lebens. Sie ist das Vollkommene: deshalb zehngliedrige Aufzählungen, wo die Gesammtheit des Wirklichen bezeichnet werden soll (Tafel der Gegensätze, System der Weltkörper). Von der τετρακτύς wird gesagt: παγὰν ἀενάου φύσιος ῥιζώματ' ἔχουσαν [ῥίζωμά τ' Diels S. 273, 27], man schwört οὐ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ γενεᾷ παραδόντα τετρακτύν. Man liebt es, die Dinge in viergliedrige Reihen zu ordnen, z. B. Thrasyll. Die Einheit ist das erste, aus dem alle Zahlen entstanden sind, in dem daher auch die entgegengesetzten Eigenschaften vereinigt sein sollen: ἀρτίῳ μὲν γὰρ προστεθὲν περιττὸν ποιεῖ, περιττῷ δὲ ἄρτιον, ὃ οὐκ ἂν ἐδύνατο, εἰ μή ἀμφοῖν ταῖν φύσεοιν μετεῖχε. Bei der Ableitung der geometrischen Grössen setzten sie die Einheit dem Punkte, die Zweiheit der Linie, die Dreiheit der Fläche, die Vierzahl dem Körper gleich. Mit der Figur aber glaubten sie das Körperliche selbst abgeleitet zu haben. Von der Gestalt der Körper sollte nun ihre elementarische Beschaffenheit abhängen. Von den fünf regelmässigen Körpern wies er der Erde den Kubus zu, dem Feuer den Tetraeder, der Luft den Oktaeder, dem Wasser den Ikosaeder, allen übrigen Elementen den Dodekaeder, d. h. er nahm an, dass die kleinsten Bestandtheile dieser verschiedenen Stoffe die angegebene Gestalt hätten. Die Fünfzahl der Grundstoffe

setzt eine Periode *nach* Empedokles voraus, d. h. die Einwirkung des Empedokles auf Philolaus. Die *Kosmogonie* dachten sie sich so: zuerst entsteht das Feuer im Kern des Weltganzen (genannt das Eins oder die Monas, der Herd des Weltalls, die Wache der Burg des Zeus). Von hier sollen die nächstgelegenen Theile des ἄπειρον angezogen und dadurch begrenzt und bestimmt worden sein (ich erinnere an den anaximandrischen Begriff des ἄπειρον). Diese Wirkung setzt sich immer fort, bis das Weltgebäude zum Abschluss kommt (das heraklitische Feuer angewendet, um aus dem anaximandrischen ἄπειρον die bestimmte Welt hervorgehen zu machen). Dieses Weltgebäude ist eine Kugel (Empedokleisch oder Parmenideisch), im Mittelpunkt das Centralfeuer, herum schlingen zehn himmlische Körper, von West nach Ost, ihren Reigen, in der weitesten Entfernung der Fixsternhimmel, ihm zunächst die fünf Planeten (Saturn, Juppiter, Mars, Venus, Merkur), hierauf die Sonne, der Mond, die Erde und als zehntes die Gegenerde: die äusserste Grenze durch das Feuer des Umkreises gebildet. Um das Centralfeuer bewegt sich die Erde und zwischen beiden die Gegenerde, in der Art, dass die Erde der Gegenerde und dem Centralfeuer immer die gleiche Seite zukehrt, und deshalb können wir, die wir auf der andern Seite wohnen, die Strahlen des Centralfeuers nicht unmittelbar, sondern erst mittelbar durch die Sonne wahrnehmen. Die Gestalt der Erde dachten sich die Pythagoreer kugelförmig: höchst bedeutende *astronomische Fortschritte:* während früher die Ruhe des Erdkörpers vorausgesetzt wurde und der Wechsel der Tageszeiten von der Bewegung der Sonne hergeleitet wurde, haben wir hier den Versuch, ihn aus der Bewegung der Erde zu erklären. Gab man nur das Centralfeuer auf, verschmolz man die Gegenerde mit der Erde, so wurde die Erde um ihre eigene Axe bewegt. Copernikus soll seinen Grundgedanken gerade-

zu aus Cic. Acad. II 39 und Plutarch de placit. philos. III c. 13 (über Philolaus) entnommen haben.

Eine Folge von der Bewegung der Gestirne ist die Lehre von der *Sphärenharmonie*. Jeder schnell bewegte Körper erzeugt einen Ton. Die Gestirne bilden zusammen eine Oktave oder, was dasselbe ist, eine Harmonie. Also nicht Harmonie in unserem Sinne, sondern die gestimmte Saite des alten Heptachords. Vielmehr giebt es doch, wenn alle Töne der Oktave zugleich erklingen, keine „Harmonie". Dass wir sie nicht hören, erklärten sie so: es ergehe uns wie den Bewohnern einer Schmiede: wir hörten das gleiche Geräusch von Geburt an: wir kommen nie dazu, sein Vorhandensein am Gegensatz der Stille zu bemerken. Diese Vorstellung bezog sich übrigens ursprünglich nur auf die Planeten: denn sonst hätten sich zehn Töne ergeben, zur Harmonie aber gehören, nach dem Heptachord, sieben. Was die Augen in der Beobachtung der Sterne sehen, das hören die Ohren im Einklange der Töne. — Das Feuer des Umkreises hatte die Aufgabe, die Welt zusammenzuhalten: deshalb nannten sie es die ἀνάγκη. Boeckh hat bewiesen, dass sie die Milchstrasse meinten. Jenseits des Feuerkreises liegt das ἄπειρον. Archytas hatte gefragt, ob man am Rande der Welt den Arm oder einen Stab ausstrecken könne: wenn man es aber könne, so müsse es ausserhalb etwas geben, nämlich σῶμα ἄπειρον und τόπος, was auf eins hinauskomme. Ein zweiter Grund: wenn eine Bewegung stattfinden solle, so müssten, um für die sich bewegenden Körper Raum zu schaffen, andere über die Grenze des Weltganzen austreten, die Welt müsse überwallen κυμανεῖ τὸ ὅλον.

Bei den Pythagoreern ist zuerst der Begriff von oben und unten in der Welt aufgegeben, vielmehr grössere oder geringere Entfernung von der Mitte. Das, was der Mitte näher liegt, nannten sie das Rechte, das entferntere das

Linke: die Bewegung der Himmelskörper geschieht nämlich vorwärts von West nach Ost: die Mitte hat den Ehrenplatz auf der rechten Seite der Weltkörper. Die oberen Theile der Welt hielten sie für die vollkommeneren: sie unterschieden den äusseren Feuerkreis von den Sternkreisen und unter diesen die über und unter dem Mond: ὄλυμπος äusserster Umkreis, κόσμος Sternenhimmel und Uranos untere Region. In 1 die Elemente in aller Reinheit (nämlich Begrenztes und Unbegrenztes), 2 ist der Ort der geordneten Bewegung, 3 des Werdens und Vergehens. — Wenn die Gestirne einmal wieder den ganz gleichen Stand haben, werden nicht nur die gleichen Personen, sondern auch die gleichen Handlungen wieder auftreten[1]).

Ueber Seelisches und Erkenntnisstheoretisches wenig zu sagen. Dahin gehört es, wenn Philolaus die physikalische Beschaffenheit auf die Fünfzahl zurückführt, die Beseeltheit auf die Sechszahl, die Vernunft, die Gesundheit und „τὸ ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενον φῶς" auf die Sieben, die Liebe, Freundschaft, Klugheit und Erfindungsgabe auf die Acht. Dann der berühmte Satz, dass die Seele eine Harmonie sei, nämlich die Harmonie ihres Körpers. Die Vernunft hat ihren Sitz im Gehirn, das Leben und die Empfindung im Herzen, die ῥίζωσις und die ἀνάφυσις (Wurzelung und Keimung) im Nabel, die Zeugung in den Geschlechtstheilen. Im ersten liege der Keim des Menschen, im zweiten der des Thieres, im dritten der der Pflanze, im vierten der aller Wesen. Ohne Zahl ist kein Wissen möglich: sie nimmt keine Unwahrheit in sich auf, sie allein macht die Verhältnisse der Dinge erkennbar. Alles müsse entweder begrenzt oder unbegrenzt oder beides sein: ohne Begrenzung wäre aber nichts erkennbar.

[1]) [Lehre von der ewigen Wiederkunft: vgl. Unzeitgemässe Betrachtungen II 2.]

Fragen wir nach der Verwandtschaft der pythagoreischen Philosophie, so finden wir einmal das ältere System des Parmenides, der alle Dinge aus einer Zweiheit der Prinzipien entstehen liess: dann das ἄπειρον des Anaximander, begrenzt und bewegt durch das Feuer Heraklits. Das sind aber offenbar nur Hilfsphilosopheme: der Ursprung ist die Erkenntniss von Zahlenanalogien in der Welt, ein ganz origineller Gesichtspunkt. Um diese gegen die Einheitslehre der Eleaten zu schützen, mussten sie den Begriff der Zahl entstehen lassen, auch die Eins musste geworden sein: hier nahmen sie den Heraklitischen Gedanken von dem πόλεμος als dem Vater der Dinge und der ἁρμονία, die die entgegengesetzten Eigenschaften verbindet: Parmenides nannte dieselbe Macht Ἀφροδίτη [fr. 18 D.]. Sie symbolisirte das Verhältniss der Entstehung jedes Dinges in der Oktave. Die beiden feindlichen Elemente, aus denen die Zahl entsteht, zerlegten sie in Gerade und Ungerade. Diese Begriffe identifizirten sie mit bereits eingebürgerten philosophischen Terminis. Das Gerade das ἄπειρον nennen: dies ist der grösste Sprung, den sie machen: nur weil die γνώμονες, die ungeraden, eine begrenzte Reihe von Zahlen entstehen lassen, die Quadratenzahlen. Sie schlagen damit eine Brücke zu Anaximander, der hier zum letzten Male auftaucht. Das Begrenzende aber identifiziren sie mit dem Heraklitischen Feuer: dessen Aufgabe jetzt ist, das Unbestimmte in lauter bestimmte Zahlenverhältnisse aufzulösen: es ist wesentlich eine *rechnende* Kraft: wenn sie den Ausdruck λόγος von Heraklit genommen hätten, so hätten sie gerade unter λόγος proportio verstanden (nämlich Proportionen schaffend, wie πέρας Grenze setzend). Der Grundgedanke ist: die *gänzlich qualitätslos gedachte Materie* wird *nur durch Zahlenverhältnisse* diese und jene bestimmte Qualität. So wurde Anaximanders Problem beantwortet. Das Werden erschien als ein Rechnen. Dies erinnert an den Spruch des

Leibniz (epistol. collectio Kortholti ep. 154), die Musik sei exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi. Dies hätten die Pythagoreer wohl auch von der Welt sagen können: freilich nicht, *was* eigentlich rechne.

§ 17.

Sokrates.

Demokrit ist Ol. 80 geboren, war also ca. 10 Jahre jünger als Sokrates. Von diesem sagt ausdrücklich La. II 44[1]), er wurde *nach Apollodor* unter Apsephion geboren 77. Ol. 4. Jahr, am sechsten Thargelion, ὅτε καθαίρουσι τὴν πόλιν Ἀθηναῖοι (also im 11. Regierungsmonat des Archonten). La. ibid. er starb im ersten Jahr der 95. Olymp. γεγονὼς ἐτῶν ἑβδομήκοντα. καὶ ταῦτά φησι καὶ Δημήτριος ὁ Φαληρεύς (unter dem Archonten Laches, am Ende des Thargelion, in dessen elftem Monat), d. h. im Thargelion 399 hat er sein 70. Jahr *angetreten*: geboren 468 nach Apollodor. Ich traue ihm, besonders auch seinem Gewährsmann Demetrius (ἀρχ. ἀναγρ.)[2]). Polemik gegen seinen Ansatz bei Boeckh C. I. II p. 321 und C. F. Hermann Plat. Phil. p. 666, Ueberweg p. 86. Diese gehen von der Platonischen Apologie aus 17 D, wo er sagt, er sei ἔτη γεγονὼς πλείω ἑβδομήκοντα; demnach müsste er gewiss *vor* 469 geboren sein. Sodann Crito p. 52 E sprechen die Gesetze Athens: „Während eines Zeitraums von 70 Jahren stand es dir frei, Sokrates, Athen zu verlassen, wenn du mit uns unzufrieden warst." Auch das führe auf ein Alter von *mehr*

---

[1]) Das Alterthum hat nur *eine* Angabe darüber.

[2]) Demetrios aus Phaleron, Schüler des Theophrast, geb. c. 345. Dass dies ταῦτα sich auf das Geburtsjahr mit bezieht, geht aus dem Folgenden hervor: ἔνιοι γὰρ ἑξήκοντα ἐτῶν τελευτῆσαι αὐτόν φασιν (d. h. als ἑξηκοντούτης sexagenarius). Also soll die vorhergehende Notiz den Siebzigjährigen charakterisiren.

als 70 Jahren. Also sei Ol. 77, 1 oder 2 als Geburtsjahr anzunehmen. Sodann wird auf die Zusammenkunft des Sokrates mit Parmenides bei den grossen Panathenäen gerechnet: damals sei er 25 Jahre nach Synesius gewesen Ol. 83, 3, also geboren 77, 2. Vom letzten Argument ist gar nicht zu reden. Das zweite aus Crito spricht doch eben für 70 Jahre, und das erste ist eine Uebertreibung Platons in einer Vertheidigungsrede. Wie kann Platons Zeugniss gegen Demetrius aufkommen! Darin besteht ja eben der Werth Apollodors, dass er zwischen den verschiedenen Ueberlieferungen nach ihrem *Werthe* wählte. Wir haben nur zu betonen, dass hier einmal das γεγονώς streng nachgerechnet werden kann: 70 Jahre heisst: er hat den 69. Geburtstag gefeiert und beginnt das 70. Jahr. Es stehen also die 25 Tage, die er ins 70. Jahr hinein lebte, für das 70. Jahr: *das unvollendete Jahr wird als voll angerechnet.*

Sein Vater Sophroniskos, aus der Gens der Daidaliden, seine Mutter Phainarete, eine Hebamme. Er unterscheidet sich von allen früheren Philosophen durch seine plebejische Abkunft und durch eine ganz geringe Bildung. Gegen die ganze Kultur und Kunst war er immer feindselig. Ebenso gegen die Naturwissenschaft. Die Astronomie rechnete er unter die göttlichen Geheimnisse, denen nachzuforschen Wahnsinn sei: es sei zwar ein Vortheil dabei, die Bewegung der Himmelskörper zu wissen, als Führer bei See- und Landreisen und Nachtwachen. So viel könne man leicht von Steuermännern und Wächtern erhalten, alles darüber hinaus sei Vergeudung werthvoller Zeit. Die Geometrie sei in soweit nothwendig, als sie Jedermann in Stand setze, bei Kauf, Verkauf und Theilung von Land richtig zu verfahren — ein Mensch mit gewöhnlicher Aufmerksamkeit lerne dies ohne Lehrer —, aber albern und werthlos, wenn es zum Studium zusammengesetzter mathematischer Figuren führe.

Die ganze Physik schaffte er ab[1]): „Denken diese Forscher, dass sie genug die menschlichen Verhältnisse kennen, dass sie anfangen, sich in die göttlichen zu mischen? Denken sie, dass sie im Stande sein werden, nach Belieben Winde und Regen zu erregen, oder wollen sie nur müssige Neugier befriedigen? Sie sollten sich daran erinnern, wie die grössten Männer in ihren Erfolgen abweichen und Meinungen aufstellen wie die Wahnsinnigen." Sokrates hat nie Physik kennen gelernt, denn das, was Plato im Phaedon c. 46 p. 97 D ff. u. s. w. über Anaxagoras' Studium erzählt, ist jedenfalls nur Platos Entwicklungsgeschichte. Ebenso hielt er nichts von der Kunst: er fasste sie nur von der praktischen und annehmlichen Seite auf, er gehörte zu den Verächtern der Tragödie. So sagt Aristophanes Frösche, 1491: Χαρίεν οὖν μὴ Σωκράτει | παρακαθήμενον λαλεῖν | ἀποβαλόντα μουσικὴν | τά τε μέγιστα παραλιπόντα | τῆς τραγῳδικῆς τέχνης. | τὸ δ' ἐπὶ σεμνοῖσιν λόγοισι | καὶ σκαριφησμοῖσι (σκαριφησμός ein ungenauer Schattenriss, abstrakt) λήρων | διατριβὴν ἀργὸν (thätigen Müssiggang) ποιεῖσθαι | παραφρονοῦντος ἀνδρός (ist für „verdrehte Käuze"). Die kräftige Bildung des Geistes und Herzens durch Poesie ist der beliebten philosophischen Abrichtung durch Sokrates weit vorzuziehen: deshalb siegt Aeschylus, deshalb unterliegt Euripides.

Sokrates ist Plebejer, er ist ungebildet und hat auch nie durch Autodidaktik den versäumten Jugendunterricht nachgeholt. Er ist sodann spezifisch hässlich und, wie er selbst gesagt hat, mit den heftigsten Leidenschaften von der Natur begabt. Platte Nase, dicke Lippen, hervorstehende Augen: seine Neigung zum Jähzorn berichtet Aristoxenus (dessen Vater Spintharos mit Sokrates bekannt war). Er ist ein

[1]) Apol. c. III: Von Physik und Astronomie verstehe er nichts οὔτε μικρὸν οὔτε μέγα. Nie habe ihn jemand darüber sprechen hören. Dies als Zeugniss Platos gegen Xenophon.

ethischer Autodidakt: ein moralischer Strom geht von ihm aus. Ungeheure Willenskraft auf eine ethische Reform gerichtet. Das ist sein *einziges* Interresse: ὅττι τοι ἐν μεγάροισι κακόν τ' ἀγαθόν τε τέτυκται. Das Merkwürdige ist aber das *Mittel* dieser ethischen Reform: diese selbst erstreben ja auch die Pythagoreer. Aber das Mittel, die ἐπιστήμη, zeichnet ihn aus. Das *Erkennen* als Weg zur Tugend unterscheidet seinen philosophischen Charakter: die *Dialektik* als der *einzige* Weg, die ἐπαγωγικοὶ λόγοι und das ὁρίζεσθαι. Der Kampf gegen die Lust, die Begierde, den Zorn u. s. w. richtet sich gegen eine zu Grunde liegende ἀμαθία. Er ist der erste *Lebens*philosoph und alle von ihm ausgehenden Schulen sind zunächst Lebensphilosophien. Ein vom Denken beherrschtes Leben! Das Denken dient dem Leben, während bei allen früheren Philosophen das Leben dem Denken und Erkennen diente: das richtige Leben erscheint hier als Zweck, das höchste richtige Erkennen dort. So ist die sokratische Philosophie absolut *praktisch:* sie ist feindselig gegen alles nicht mit ethischen Folgen verknüpfte Erkennen. Sie ist *für Jedermann* und populär: denn sie hält die Tugend für lehrbar. Sie appellirt nicht an den Genius und die höchsten Erkenntnisskräfte. Bis dahin genügten die einfachen Sitten und religiösen Vorschriften: die Philosophie der sieben Weisen war nur die in Formeln gebrachte, überall in Griechenland geachtete und lebendige praktische Moral. Jetzt tritt die Lösung von den moralischen Instinkten ein: helle Erkenntniss soll das einzige Verdienst sein, aber mit der hellen Erkenntnis hat der Mensch auch die Tugend. Denn das ist der eigentliche sokratische Glaube, dass Erkennen und Sittlichsein zusammenfallen. Nun ist die Umkehrung dieses Satzes im höchsten Grade umwälzend: überall, wo nicht helles Erkennen ist, ist τὸ κακόν. Hier wird Sokrates zum *Kritiker* seiner Zeit: er untersucht, wie weit

sie aus dunkeln Antrieben, wie weit sie aus Erkenntniss handelt. Dabei ergiebt sich das demokratische Resultat, dass die niedrigsten Handwerker höher stehen als die Staatsmänner, Redner, Künstler seiner Zeit. Man nehme einen Zimmermann, Kupferschmied, Steuermann, Wundarzt und prüfe seine Fachkenntnisse — er kann die Personen angeben, von denen, die Mittel, durch die er sie erlernte. Darüber dagegen, was ist Gerechtigkeit? Was ist Frömmigkeit? Was ist eine Demokratie? Was ist ein Gesetz? glaubte Jedermann eine Meinung zu haben: Sokrates fand aber nur Dünkel und ἀμαθία. Sokrates behauptet die Rolle eines Lernenden, aber er überzeugt seine Mitunterredner von der eignen Unüberlegtheit. Seine nächste Forderung war also, eine Definition aus moralisch social-politischem Bereiche zu bekommen: sein Verfahren dabei dialektisch oder epagogisch. Die ganze Welt der ἀνθρώπινα zeigte sich ihm als eine Welt der ἀμαθία: es gab Worte, aber keine fest damit verbundenen Begriffe. Sein Bestreben war, diese Welt zu ordnen: in der Meinung, dass, wenn sie geordnet sei, der Mensch nicht anders könne, als tugendhaft zu leben. Eine moralische Güterlehre ist das Ziel aller seiner Schulen, d. h. eine Art Arithmetik und Messkunst in der ethischen Welt. Die ganze ältere Philosophie gehört noch in die Zeit der ungebrochenen ethischen Instinkte: hellenische Sittlichkeit athmet Heraklit, Anaxagoras, Demokrit, Empedokles, doch nach den verschiedenen Formen hellenischer Ethik. Jetzt bekommen wir eine Forschung nach der rein menschlichen, auf Wissensgründen beruhenden Ethik: sie wird *gesucht*. Bei den Früheren war sie da, als lebendiger Hauch. Diese gesuchte rein menschliche Ethik tritt zunächst in Feindschaft gegen die traditionelle hellenische *Sitte* der Ethik: die Sitte soll wieder zu einem Erkenntnissakte aufgelöst werden. Man muss auch sagen, dass für die Zeitalter der Auflösung die sokratische Ethik ihrem Ziele entsprochen

hat: die besten und nachdenkenden Männer lebten nur nach *philosophischer* Ethik. Es bricht also aus Sokrates ein sittlicher Strom hervor: darin ist er prophetisch und priesterlich. Er hat das Gefühl einer Mission.

Offenbar ist es der wichtigste Punkt im Leben des Sokrates, als der enthusiastische Chairephon in Delphi die Antwort bekommt. Apol. Socr. p. 21 A. Sokrates erbietet sich, das Zeugniss des Bruders des Chairephon beizubringen, um die Wirklichkeit dieser Frage und Antwort zu bezeugen. ἤρετο γὰρ δὴ εἴ τις ἐμοῦ εἴη σοφώτερος· ἀνεῖλεν οὖν ἡ Πυθία μηδένα σοφώτερον εἶναι; und nachher τί οὖν ποτε λέγει φάσκων ἐμὲ σοφώτατον εἶναι; Der Vers wird La. II 37 als περιφερόμενον bezeichnet ἀνδρῶν ἁπάντων Σωκράτης σοφώτατος. (Stellen bei G. Wolff, de Porphyrii ex oraculis philosophia p. 76. 77). Genauer in Schol. zu Platon Apolog. 21 A: χρησμὸς περὶ Σωκράτους δοθεὶς Χαιρεφῶντι τῷ Σφηττίῳ· σοφὸς Σοφοκλῆς, σοφώτερος δ' Εὐριπίδης, ἀνδρῶν δ' ἁπάντων Σ. σ. (Schol. Aristophanes, Wolken 144). Die Jamben waren nothwendig bei zwei solchen Namen. — Grosse Verlegenheit und peinliche Verwirrung: endlich beschliesst er, die Weisheit anderer an der seinigen zu messen. Er wählt einen berühmten Staatsmann, der als weise gilt, und legt ihm prüfende Fragen vor. Er entdeckt, dass die angebliche Weisheit des Mannes gar keine Weisheit ist. Er versucht es dem Politiker zu beweisen, wie viel ihm noch an der Weisheit fehle: dies war unmöglich, er macht sich nur verhasst. „Weder ich noch er wussten, was gut und ehrenhaft sei: der Unterschied war aber, dass er glaubte, er wisse es, während ich meiner Unwissenheit ganz bewusst war. Auf diese Art war ich weiser als er, weil ich von diesem Hauptirrthum frei war." Er wiederholt diese Erfahrung zuerst an Politikern und Rednern, dann an Dichtern und Künstlern. Er erkennt ὅτι οὐ σοφίᾳ ποιοῖεν ἃ ποιοῖεν, ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες, ὥσπερ οἱ θεομάντεις καὶ οἱ χρησμῳδοί. καὶ γὰρ

οὗτοι λέγουσι μὲν πολλὰ καὶ καλά, ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσι. Sodann merkt er, dass sie wegen ihrer Dichtungen glauben auch in anderer Beziehung zu den weisesten Menschen zu gehören. Nun geht er zu den Handwerkern: mit mehr Befriedigung. Diese wissen mehr als er und sind weiser als er. Nur leiden sie auch am Hauptirrthum: weil jeder in seinem Geschäft gut unterrichtet ist, glaubt er auch in anderer Beziehung weise zu sein. Dieser Irrthum wog ihre Fertigkeiten bei weitem auf. — So kommt er zu dem Glauben, Apollo habe sagen wollen, menschliche Weisheit ist von geringem Belange; der, welcher von seiner Werthlosigkeit in Bezug auf Weisheit überzeugt ist, ist wirklich der weiseste. In Folge davon lebt er in grosser Armuth, überall verhasst. Bis zum Tode will er dabei verharren, sein Amt der Philosophie und der Prüfung zu erfüllen, euer Warner zu sein, wie eine Bremse euch auf dem Nacken zu sitzen. Wenn ihr mich verdammt, werdet ihr es erleiden, Stillschweigen von meiner Seite wäre Ungehorsam gegen den Gott. Das grösste Glück, das sich einem Mann ereignen kann, jeden Tag Erörterungen über Tugend und anderes zu machen. — Leben ohne solche Untersuchungen ist gar kein Leben. Er fühlt, wie unglaublich und seltsam das Alles klingt. — Das Erkennen als der Weg zur Tugend; aber nicht als Gelehrter, sondern wie ein überführender Gott θεὸς ὤν τις ἐλεγκτικός Plat. Soph. c. 1, herumgehend und prüfend. Das Suchen nach Weisheit erscheint in der Form des Suchens nach den σοφοί: es ist ἱστορία damit verknüpft, während die heraklitische σοφία selbstgenügsam war und alle ἱστορία verachtete. Der Glaube an ein angebliches Wissen erscheint als das Schlimmste ἡ ἀμαθία αὐτὴ ἡ ἐπονείδιστος ἡ τοῦ οἴεσθαι ἃ οὐκ οἶδεν (Apol. Socr. c. 17 p. 29 B). Nach Xenoph. Memor. III 9, 6 τὸ δὲ ἀγνοεῖν ἑαυτὸν καὶ ἃ μή τις οἶδε δοξάζειν καὶ οἴεσθαι γιγνώσκειν, ἐγγυτάτω μανίας ἐλογίζετο εἶναι.

Hier verstehen wir nun auch die Polemik gegen die *Sophisten:* das wahr eine kühne Stellung eines Einzelnen. Ueber die Sophisten hat Grote im 67. Capitel aufgeklärt (4. Bd.). Nach den gewöhnlichen Begriffen sind sie eine Sekte: nach ihm eine Klasse, ein Stand. Nach der gewöhnlichen Ansicht verbreiten sie demoralisirende Lehren, „sophistische Grundsätze". Nach Grote waren sie die regelmässigen Sittenlehrer, weder über noch unter dem Niveau der Zeit. Nach der gewöhnlichen Ansicht waren Plato und seine Nachfolger die autorisirten Lehrer, die etablirte Clerisei der griechischen Nation — und die Sophisten die Andersdenkenden. Nach Grote waren die Sophisten der Clerus und Plato die Andersdenkenden. — der Socialist, welcher die Sophisten angriff (wie er die Dichter und Staatsmänner angriff), nicht als eine besondere Sekte, sondern als einen der bestehenden Stände der Gesellschaft. Für die ungebildete Masse fiel Sokrates mit den Sophisten zusammen: die ganz naive Sitte braucht überhaupt keine Lehrer, für diese war der höhere Lehrer anstössig. Da reichte die Tragödie und die Komödie aus: das ist der Standpunkt des Aristophanes. Er entwirft in Sokrates das Bild des Aufklärers: Züge der Sophisten und des Anaxagoras sind auf ihn übertragen. — Aber sie unterscheiden sich dadurch, dass die Sophisten vollkommen den Bedürfnissen entsprechen, dass sie leisten, was sie versprechen: dagegen konnte niemand sagen, warum Sokrates lehre, er selbst ausgenommen. Wohin er kam, da erzeugte er das Gefühl von ἀμαθία, er erbitterte die Menschen und machte sie nach dem Wissen gierig. Man fühlte etwas wie von der Berührung eines Zitteraals. Er bereitet eigentlich nur die Belehrung vor, indem er das Zeitalter von seiner ἀμαθία zu überführen sucht. Der ganze Strom des Wissens wird auf diese von ihm gelehrte Bahn gelenkt: die von ihm aufgeworfene Kluft verschlingt alle die von den älteren Philosophen herkommenden

Strömungen. Es ist merkwürdig zu sehn, wie alles allmählich in dieselbe Bahn einmündet. Er hasste alle *vorläufigen Ausfüllungen dieser Kluft.* Und deshalb hasste er die naiven Vertreter der Bildung und Wissenschaft, die Sophisten: wenn die Einbildung der σοφία gleich einer μανία ist, so sind die Lehrer einer solchen eingebildeten Weisheit gleichsam Wahnsinnigmachende. Im Kampf mit ihnen war er am unermüdlichsten. Hier hatte er die volle griechische Bildung gegen sich; höchst merkwürdig, wie er ihr gegenüber doch nie den Eindruck eines Pedanten macht. Seine Mittel sind einmal die Ironie in der Rolle eines Lernenden und Fragenden, ein allmählich kunstvoll ausgebildetes Kunstmittel. Dann die indirekte, mit Umschweifen verbundene Weise, mit dramatischem Interesse, dann eine höchst einnehmende Stimme, endlich das Excentrische seiner silenischen Physiognomie. Selbst seine Ausdrucksweise hatte einen Beigeschmack des anreizend Hässlichen und Plebejischen. Zeugniss des Spintharos (Aristox., frag. 28, bei Müller): ὅτι οὐ πολλοῖς αὐτός γε πιθανωτέροις ἐντετυχηκὼς εἴη· τοιαύτην εἶναι τήν τε φωνὴν καὶ τὸ στόμα καὶ τὸ ἐπιφαινόμενον ἦθος καὶ πρὸς πᾶσί τε τοῖς εἰρημένοις τὴν τοῦ εἴδους ἰδιότητα. Wo ihm eine Disposition entgegenkam, da entstand eine wahre Bezauberung, ein Gefühl, als ob man ein Sklave sei (Mem. IV 2. Pl. Symp. c. 39), äusserste Beschämung, und dann, als Folge, ein Schwangersein von guten Gedanken. Die μαιευτικὴ τέχνη bei dem Gebären zu unterstützen und den Ankömmling genau zu prüfen und ihn, wenn er verkrüppelt ist, mit der Härte einer lykurgischen Amme wegzuwerfen.

Dagegen hatte sich eine ungeheure Feindschaft allmählich angehäuft — zahlreiche persönliche Feinde, Väter, die ihrer Söhne wegen unwillig waren, und viele Verleumdungen, so dass Sokrates in der Apol. Socr. p. 28 A sagt: καὶ τοῦτ' ἐστὶν ὃ ἐμὲ αἱρήσει, ἐάνπερ αἱρῇ — οὐ Μέλητος οὐδὲ Ἄνυτος ἀλλ' ἡ

τῶν πολλῶν διαβολὴ καὶ φθόνος. Der hohe Stand jener ihm Feindseligen machte noch grössere Gefahr. Die erstaunliche Liberalität Athens und seiner Demokratie, eine solche Mission so lange zu dulden! Freiheit der Rede wurde dort heilig gehalten. Die Untersuchung und der Tod des Sokrates beweist wenig gegen diesen allgemeinen Satz. Anytos war seines Sohnes wegen erbittert, sodann weil er Sokrates als Erzieher des Alkibiades und des Kritias betrachtete. Meletos ist als Dichter, Lykon als Rhetor erzürnt. Sokrates (sagte Anytos) lehrte junge Leute die bestehende politische Verfassung verachten (als Beispiel der räuberischeste der 30 und der Schimpf der Demokratie Alkibiades). Dann lerne die Jugend Dünkel über ihre eigne Weisheit und den Gebrauch, die Väter zu beleidigen. Dann pflege Sokrates Stellen aus den besten Dichtern schädlich auszulegen. Dann die Einführung neuer Gottheiten und die Vernachlässigung der alten (ἀσέβεια, wie bei Anaxagoras, Das warnende Dämonion). Sokrates hat, wie Xenophon Mem. IV 8, 4 berichtet, von vornherein an seine Verurtheilung geglaubt, sich nicht vorbereitet (durch das δαιμόνιον verhindert). Er glaubte nämlich, es sei der rechte Zeitpunkt für ihn, zu sterben; wenn er länger lebe, so werde sein Alter ihm seine gewohnte Lebensweise unmöglich machen; sodann der Glaube, durch einen solchen Tod eine eindrucksvolle Lehre zu geben. So muss man seine grossartige Vertheidigungsrede betrachten: er spricht vor der *Nachwelt*. Wie merkwürdig die ganz geringe Majorität, mit der er verurtheilt wurde! Bei 557 Personen etwa 6—7 über die Hälfte! Wahrscheinlich empfanden sie vor allem den Stachel der Beleidigung des Gerichtshofs. Mem. IV 4 sagt Xenophon ausdrücklich: „Obgleich er leicht von den Dikasten losgelassen sein würde, wenn er etwas derartiges nur mässig gethan hätte." Sokrates hat absichtlich jenen Spruch über sich gebracht. — Die auferlegte Strafe wurde

nun durch einen besonderen Spruch der Dikasten bestimmt: der Ankläger nennt die ihm angemessene Strafe zuerst: hier nimmt er einen noch stolzeren Ton an und empfiehlt Speisung im Prytaneion. Als Geldstrafe nennt er *eine* Mine; Plato und seine Freunde empfehlen 30 Minen und verbürgen sie. Hätte er nur diese 30, ohne weitere Beleidigungen, vorgeschlagen, er wäre freigesprochen worden. Aber der Gerichtshof fühlte sich tief verletzt. Sokrates wusste, was er that: er wollte den Tod. Er hatte die herrlichste Gelegenheit, sein Uebergewicht über menschliche Furcht und Schwachheit zu zeigen und auch die Würde seiner göttlichen Mission. Grote sagt, der Tod nahm ihn in voller Grossartigkeit und Glorie hinweg, wie die Sonne der Tropenländer untergeht. Die Instinkte sind überwunden: die geistige Helligkeit regiert das Leben und wählt den Tod; alle Moralsysteme des Alterthums bemühen sich, die Höhe dieser That zu erreichen oder zu begreifen. Sokrates als Beschwörer der Todesfurcht ist der letzte Typus des Weisen, den wir kennen lernen: der Weise als der Besieger der Instinkte durch σοφία. Damit ist die Reihe von originalen und typischen σοφοί erschöpft: man denke an Heraklit, Parmenides, Empedokles, Demokrit, Sokrates. Jetzt kommt ein neues Zeitalter der σοφοί, mit Plato anhebend, die complizirteren Charaktere, aus der Vereinigung der Ströme, die von den originalen und einseitigen σοφοί herströmen, gebildet. So ist für diesmal mein Ziel erreicht: später werde ich die sokratischen Schulen in ihrer Bedeutung für das hellenische Leben besprechen.

Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge

(Vorlesung Winter 1871—1872 und Winter 1873—1874 je dreistündig; Sommer 1876 „Platons Leben und Lehre“ ein- bis zweistündig.)

[Einleitung.

Cap. I. § 1. Die neuere Platonische Litteratur.
§ 2. Das Leben Platos.
§ 3. Einleitung in die einzelnen Dialoge.
1. Πολιτεία der Staat. 2. Timaeus. 3. Critias, ein Fragment. 4. Clitophon. 5. Die Gesetze. 6. Phaedo. 7. Menon. 8. Jon. 9. Phaedrus. 10. Symposion. 11. Lysis. 12. Euthydemus. 13. Gorgias. 14. Protagoras. 15. Parmenides. 16. Cratylus. 17. Theaetet. 18. Sophistes. 19. Politikos. 20. Philebus. 21. Kleinere Schriften: Alcibiades I, Charmides, Hippias I, Theages, Anterasten, Hipparchus, Minos, Axiochos, Epinomis, Περὶ τοῦ δικαίου, Περὶ ἀρετῆς, Demodokos, Sisyphus, Ὅροι, Hippias II, Laches, Alcibiades II, Euthyphron, Apologie des Sokrates, Menexenus, Krito.

Cap. II. Platons Philosophie als Hauptzeugniss für den Menschen Plato.
§ 1. Zwei Arten der Erkenntniss. § 2. Möglichkeit des Wissens. § 3. Beziehung zur Lehre Heraklits. § 4. Beziehung zu Kratylos. § 5. Einwirkung des Sokrates. § 6. Kampf gegen die Sinnlichkeit. § 7. Die sokratischen Begriffe. § 8. Kritik des Erkenntnissvermögens. § 9. Scheidung zweier Arten von Sein. § 10. Dialektik als Weg zur Erkenntniss des Seins. § 11. Bild des vollkommenen Philosophen. § 12. Eine falsche Ableitung der Ideenlehre. § 13. Gegensatz der Wissenschaft und Kunst. § 14. Ob Plato von der ästhetischen Idee ausging? § 15. Andere Gegengründe gegen die ästhetische Genesis. § 16. Das ethische Element in der Genesis der Ideenlehre. § 17. Ueber das pythagoreische Element in der Ideenlehre. § 18. Die Zahlen bei den Pythagoreern. § 19. Die pythagoreische Unsterblichkeitslehre. § 20. Die pythagoreische Schätzung der Wirklichkeit. § 21. Register der Einwirkungen auf Plato. § 22. Die Genesis des Philosophen. § 23. Plato als Ethiker. § 24. Allgemeine Bestimmung über Tugend. § 25. Wie ist κακία der Seele möglich? § 26. Die vier Haupttugenden. § 27. Weisheit. § 28. ἀνδρεία. § 29. σωφροσύνη. § 30. δικαιοσύνη. § 31. Niederer Grad der Tugend. § 32. εὐδαιμονία. § 33. Die Unsterblichkeit der Seele. § 34. Gründe für die Unsterblichkeit der Seele. § 35. Materie. § 36. Ableitung der Materie.]

Plato amicus sed —

[Spätere Hinzufügung 1874 (?):] „Plato und seine Vorgänger. Ein Versuch, denen zu nützen, welche Plato lesen wollen und es für nöthig halten, sich dazu vorzubereiten.

Einleitung.

Die Hauptaufgabe in dem Titel angegeben: Einleitung in die Dialoge. Also Behandlung *aller* einzelnen Dialoge, zum Zweck einer eingehenden Lektüre. Vor allem die Voraussetzungen, Zeit, Personen, Name, dann *Disposition* des Dialogs. Dann die Kunstform. Charakterzüge und Schönheiten zu notiren. Als Einleitung vorauszuschicken 1. Ein Ueberblick über die neuere Litteratur und über die eigentlich platonischen Fragen; 2. ein Lebensabriss nach den Originalquellen mit dem Versuch, die Persönlichkeit Platos zu zeichnen.

Bei Untersuchungen der Art ist es entweder auf die Philosophie oder auf den Philosophen abgesehen; wir wollen das letztere: wir benutzen das System nur. Der Mensch noch merkwürdiger als seine Bücher.

Plato ist immer mit Recht als der eigentliche philosophische Führer der Jugend betrachtet worden. Er zeigt das paradoxe Bild einer *übervollen* philosophischen Natur, die ebenso befähigt ist zu grossartigen *anschaulichen* Gesammtblicken als zu dialektischer Arbeit des Begriffs. Das Bild dieser übervollen Natur entzündet den Trieb zur Philosophie: es erregt recht das θαυμάζειν, welches das philosophische πάθος ist. Die Ideenlehre ist etwas sehr Erstaunliches, eine unschätzbare Vorbereitung für den Kantischen Idealismus. Hier wird

mit allen Mitteln, auch dem des Mythus, der richtige Gegensatz von Ding an sich und Erscheinung gelehrt, womit jede tiefere Philosophie beginnt: während hier immer erst der übliche Gegensatz von Körper und Geist zu überwinden ist.

Für den Philologen steigert sich noch die Werthschätzung Platos. Er muss uns als ein Ersatz gelten für die grossartigen Schriften der vorplatonischen Philosophen, die verloren gegangen sind. Denken wir uns Plato verloren! und die Philosophie mit Aristoteles beginnen, so könnten wir uns jenen älteren *Philosophen,* der zugleich *Künstler* ist, gar nicht imaginiren. Wir hätten kein Beispiel, wie weit mitten in der klassischen Zeit der griechische Idealismus ging: wir würden die tiefe und gänzlich neue Erregung durch Sokrates gar nicht verstehen, der mit einem unglaublichen Radikalismus sich der bestehenden Welt in Politik, Ethik und Kunst entgegenstellte. Plato ist der einzige Grieche, der, am Ende der klassischen Zeit stehend, sich zu einer Kritik anschickt: für uns das grösste θαῦμα, wenn wir an unsere Hochschätzung jener Welt denken, die Plato vor sein Forum stellte.

Als *Schriftsteller* ist Plato der reichbegabte Prosaiker, höchst versatil, alle Tonarten beherrschend, der vollendete Gebildete der gebildetsten Zeit. In der Composition zeigt er eine grosse dramatische Begabung. Immer aber ist festzuhalten, dass der Schriftsteller Plato nur ein εἴδωλον von dem eigentlichen *Lehrer* Plato ist, eine ἀνάμνησις an die Reden in dem Akademosgarten. Auch dazu müssen wir die Schriften benutzen, um uns den Geist jener philosophischen Kreise zu restauriren. Für eine litterarische Zeit, wie die unsere, ist es sehr schwer, jenen Erinnerungscharakter der platonischen Dialoge festzuhalten. Es ist keine eingebildete, bloss litterarische Welt, wie in allen modernen Dialogen. Wir müssen versuchen, uns den Schriftsteller Plato in den *Menschen* Plato zu übersetzen: während gewöhnlich bei modernen Menschen

das Werk (die Schriften) mehr werth ist als der Umgang mit ihrem Autor und die Schriften die Quintessenz enthalten, ist es bei den ganz öffentlichen und nur nebenbei litterarischen Hellenen anders. Man bekommt aus einigen überlieferten *Handlungen,* z. B. den politischen Reisen, ein richtigeres Bild von dem Grundzug Platos als aus seinen Schriften. Wir dürfen ihn nicht als Systematiker in vita umbratica betrachten, sondern als agitatorischen Politiker, der die ganze Welt aus den Angeln heben will und *unter anderem* auch zu diesem Zweck Schriftsteller ist. Die Gründung der Akademie ist für ihn etwas viel Wichtigeres: er schreibt, um seine akademischen Gefährten zu bestärken im Kampfe.

Erstes Kapitel.

§ 1.

Die neuere platonische Litteratur.

[Ausführlich besprochen werden Tennemann, Schleiermacher, Ast, Socher, Stallbaum, H. Ritter, C. Fr. Hermann, Zeller, Steinhart, Susemihl, Suckow, Munk, Bonitz, Ueberweg, H. v. Stein, Schaarschmidt, Grote. Ausgehoben sind im Folgenden einige Stellen aus der Besprechung Schleiermachers ff. Schleiermachers Uebersetzung wird bezeichnet als „die bis jetzt beste, deren Deutsch viel bewundert wird: ich halte es aber für ein geschwollenes verhängnissvolles Deutsch, an dem man sich seinen Stil, ja selbst seinen Sinn für den platonischen Stil verderben kann. Er gehört zu den verhängnissvollen Stilisten, gleich Hegel."]

. . . . Diese Unterscheidung von drei Klassen gilt chronologisch wie sachlich. Schleiermacher nimmt also für das ganze Leben Platos eine gleichbleibende Tendenz an, die das Bild einer „philosophischen Unterredung" wiedergiebt, so dass die ganze schriftstellerische Thätigkeit gleichsam ein grosser λόγος wäre. Dabei leitet ihn der Gedanke, dass durch diese Schriften *„der noch nicht Wissende zum Wissen zu bringen sei"*; was durch die grösste Annäherung an die bessere Form der Lehre, die mündliche Unterredung, zu Stande zu bringen sei. Die ganze Hypothese steht im Widerspruch zu der Erklärung im Phaedrus und ist durch eine falsche Interpretation befürwortet. Plato sagt, nur für den Wissenden, als Erinnerungsmittel, habe die Schrift ihre Bedeutung. Deshalb solle die vollkommenste Schrift die mündliche Form der Belehrung nachahmen: um also zu erinnern, wie der Wissende wissend geworden ist. „Ein Schatz von Erinnerungsmitteln für sich und seine philosophischen Genossen" soll die Schrift sein. Nach Schleiermacher soll sie das *zweitbeste Mittel,* den *nicht Wissenden* zum Wissen zu bringen, sein. Die Totalität habe also einen eigenen gemeinsamen Lehr- und Erziehungszweck. Aber nach Plato hat die Schrift überhaupt nicht einen Lehr- und Erziehungszweck, sondern nur einen Erinnerungszweck für den bereits Erzogenen und Belehrten. Die Erklärung der Phaedrusstelle setzt die Existenz der Akademie voraus, die Schriften sind Erinnerungsmittel für die Mitglieder der Akademie. Der Schleiermacherische Gedanke setzt voraus, dass Plato für sein ganzes Leben *einen* Cursus des Unterrichts festgehalten habe; ein unglaublicher Gedanke: denn die Personen wechselten, die Begabungen sind verschieden. Es wäre doch für die παγκάλη παιδιά der Schrift eine unerhörte Pedanterie, sich für 40 Jahre einen Cursus propädeutischer Art vorzuzeichnen: also abzusehen von seinen eigenen Erkenntnissen und deren jedesmaligem Stande, sondern sich nur zu richten nach einer

ganz fingirten Entwicklung *eines* Schülers, der ganz regelmässig durch 40 Jahre belehrt wird. (Hatte er diesen Plan, so musste er ihn merken lassen: sonst würde ja der Zweck des ganzen Plans vereitelt. Er musste für die Leser eine Anweisung hinterlassen.)

Hier ist erstens auf den *Künstler* keine Rücksicht genommen: den es drängt, sich selbst auszusprechen. Dann ebenso wenig auf den *politischen Reformator,* der, was noth thut, gewiss nicht erst in der letzten Hälfte einer 40jährigen Lehrthätigkeit verkünden wird, die Staatsreform. Man bedenke, dass in das 40. Lebensjahr die erste grosse Reise und die Gründung der Akademie fällt. Drittens keine Rücksicht auf den *Lehrer:* der sich mit seinen Schriften zunächst nicht an das Publikum, sondern an die Schüler wendet. Die Hypothese Schleiermachers ist nur in einem *litterarischen* Zeitalter möglich. Während Tennemann in Plato den akademischen Professor mit dem System erkennt, sieht Schleiermacher in ihm den *litterarischen Lehrer,* der ein ideales Publikum von Lesenden hat und diese methodisch erziehen will: etwa wie er sich in den „Reden über die Religion„ an die Gebildeten wendet.

Es scheint aber, dass Schleiermacher mit diesem Bilde Plato seinen Zeitgenossen recht nah gebracht hat: er hatte ihn wie einen unserer grossen Klassiker hingestellt. Wir finden von jetzt ab einen Kult Platos, Nachahmungen bei Schelling und Solger in dialogischer Form und eifrige Arbeit der Philologen, vor allem Boeckh und Heindorf. Eine Consequenz Schleiermacherischer Gesichtspunkte war das Buch von Ast, Platons Leben und Schriften, Leipzig 1816. Form und Stoff der Dialoge aus *einem* Keime erwachsen. Der eigenthümliche platonische Zug werde sich nirgends verleugnen können. An den grösseren Werken müsse man diesen Geist erforschen: nach ihm die anderen Werke beurtheilen resp.

verwerfen. Er verwirft also, ausser den schon von Schleiermacher verworfenen, Meno, Euthydem, Charmides, Lysis, Laches, beide Alcibiades, beide Hippias, Menexenus, Ion, Euthyphron, Apologie, Kriton und die leges. Er unterscheidet ähnlich wie Schleiermacher drei Gruppen: erstens *sokratische,* in denen das Poetische und Dramatische vorherrschend sei, sodann *dialektische* und endlich *sokratisch-platonische,* in denen sich das Poetische und das Dialektische durchdringen. — Sehr mit Misstrauen ist das ganze Prinzip der Athetese zu betrachten: die Vollkommenheit als Maassstab: dies ist wieder ein allgemeiner ästhetischer Maassstab, der mit dem eigenen Zeugniss Platos von der ὑπόμνησις nichts gemein hat. Die Absicht Platos ging nicht auf Kunstwerke: das Kunstwerk wurde nur hier und da erreicht, fast nebenbei. Zuerst soll nur ein wirkliches Gespräch aus der Erinnerung fixirt werden: dies geschieht in der Art wie die griechischen Bildhauer das Porträt zu idealisiren pflegen. Sie waren keine „Realisten": auch Plato nicht. Aber es ist ein falscher Anspruch, die Werke nach dem *Grade dieser Idealität* als echt oder unecht zu bezeichnen: denn hier ist der ästhetische Maassstab als *souverän* genommen! Die Republik ist viel mehr eine Hauptschrift als der Gorgias oder das Symposion und doch ästhetisch viel geringer. Dieser *bildende Trieb* bei Plato ist etwas ähnliches wie bei Herodot und Thucydides: es ist die unwillkürliche Aeusserung des künstlerischen Hellenen, aber wir dürfen Plato am wenigsten nur als Künstler beurtheilen. Er ist es, gleichsam im Widerspruch gegen seine sokratische Erkenntniss, aber allmählich wird seine künstlerische Kraft immer mehr unterdrückt: z. B. Νόμοι. Wir sind in einer falschen Stellung, uns erscheint er als ein Typus der hellenischen künstlerischen Art, während diese Befähigung gerade eine der allgemeineren war, die *spezifisch* platonische, d. h. dialektisch-politische, etwas Einziges. Das Aesthetische

ist bei Plato *un*beasichtigt, allmählich wird es geradezu bekämpft. Der Dialog will nicht als *dramatisch* betrachtet werden, sondern als Wiedererinnerung an einen dialektischen Hergang. Also — *der Grad der Vollkommenheit ist gar kein kritisches Prinzip:* wenn die Erinnerungstendenz eine Wahrheit ist. Denn wir kennen die Gründe gar nicht, welche jedesmal den Plato zur παγκάλη παιδιά führten: bald wichtigere, bald unwichtigere. Aber wir wissen nichts von einer gleichbleibenden höheren Tendenz bei allem, was er schrieb, die ästhetisch zu nennen wäre. Es giebt Naturen, die nur das ihnen vollkommen Erscheinende überhaupt publiziren: die meisten sind anders. Was würde aus den Goetheschen gesammelten Werken, wenn wir einen solchen kritischen Kanon bilden wollten? Andererseits durfte sich Plato in allem, was er schrieb, vollkommen fühlen — nicht in ästhetischem Sinne, sondern als Lehrer den Schülern gegenüber, als dialektischer Lehrer. Das Dialektische bei Plato ist *uns* oft das Langweilige, macht uns lächeln u. s. w. Für ihn selbst und seine Zeit ist es das den Philosophen Auszeichnende und galt als seltenste Befähigung. Jeder dialektische Dialog ist insofern etwas Vollkommenes, insofern eine sehr seltene Anlage darin sich ausspricht[1]). Nun wäre man ja berechtigt, einen Kanon nach dieser *dialektischen Vollkommenheit* zu bilden: wenn nur überhaupt die dialektischen Gradationen von *uns* noch zu beurtheilen wären! Zweitens ist Platons Natur durchaus keine absolut logische, und hier stehen mitunter seine Stärken, wo wir ein gewisses Ueberspringen des logischen Ganges bemerken. Also ist auch dieser Kanon nicht anzuwenden. Weder

---

[1]) [Die Worte: „Der Grad der Vollkommenheit" bis „ausspricht" sind in die Vorlesung über Griechische Litteraturgeschichte, § 11, übernommen worden.]

künstlerische noch dialektische Vollkommenheit ist ein sicherer Maassstab[1]).

In einem ähnlichen Sinne wie Ast, doch wissenschaftlicher und philologischer ist das Werk von Socher, München 1820, über Platons Schriften. Die Kriterien der Echtheit entnimmt er den Normalwerken: Phaedo, Protagoras, Gorgias, Phaedrus, das Gastmahl, die Republik und Timaeus. Er nimmt vier schriftstellerische Perioden an: 1. bis zu Sokrates Tod incl., 2. vom 30. bis zum 40. Lebensjahr, bis zur Gründung der Akademie, 3. bis zum 55. oder 60. Lebensjahr, 4. das höchste Alter. Eine ganze Anzahl von unbedeutenden Dialogen: Laches, Hippias II, Alcibiades I u. s. w. setzt er, gegen Ast, in die ersten Perioden. Das ist die viel angenommene Gattung von „Jugendschriften". Für uns ein ganz verwerflicher Begriff. Die Erfahrung aller grosser Genien zeigt, dass die Jahre von 20 bis 30 alle Keime ihrer eigensten Grösse bereits tragen, meistens in strotzendem Daseinsdrange, roh, unvollkommen, aber unendlich reich. Es ist gänzlich verkehrt, sterile Dialoge als „Jugendschriften" zu behandeln. Wir halten fest an der Ueberlieferung, dass der Phaedrus die erste Schrift überhaupt ist. Sodann ist jene Vorstellung von Jugendschriften 1. gegen das platonische Selbstzeugniss, 2. recht unpassend für ein unlitterarisches Zeitalter. Der Drang zu *schreiben* ist in jener Zeit noch gering. Der junge Mann besonders hatte damals ganz andere Pläne und Ziele als gerade

---

[1]) *Gegengründe gegen den Vollkommenheitskanon.*

1. Er war dazu nicht spezifischer Schriftsteller, um einen solchen Accent auf Vollkommenheit zu legen. Er war es nur nebenbei: παγκάλη παιδιά.

2. Er dachte am wenigsten daran, nur Kunstwerke zu produziren.

3. Der Erinnerungscharakter bringt viel Zufälliges und Geringeres mit hinzu.

4. Gerade auch im Interesse einiger Schüler schrieb er hier und da eine Unterredung auf.

5. Der dialektische Beweis gilt ihm als das Höchste: das ist etwas, was der Vollkommenheit widerstrebt.

zu schreiben. — Wichtig ist, dass Socher drei grössere Dialoge, Parmenides, Sophistes, Politicus, aus Gründen des Inhalts und der Form für unecht hält. Verschiedene wichtige Sätze: Plato habe nicht um sein 37. Jahr die Republik geschrieben; der Phaedo falle nicht gleichzeitig mit dem Gastmahle; Gorgias sei nicht während der Zeit des Anklagezustandes des Sokrates verfasst, Protagoras und Phaedrus seien nicht als erste Schriften zu betrachten. Der Phaedrus sei als Antrittsprogramm zum Beginn der Lehrthätigkeit Platos zu betrachten . . .

Sehr bedeutend C. Fr. Hermann, „Geschichte und System der Platonischen Philosophie", Heidelberg 1839, ein Werk voll grosser Gelehrsamkeit und echtem Scharfsinn. Gegen Schleiermacher gerichtet. Er fragt, ob Plato, wenn er wirklich eine solche methodische Absicht gehabt habe, diese wohl so verborgen gehalten haben würde, dass sie keiner seiner Zeitgenossen bemerkt habe — bis auf Schleiermacher hin niemand! Auch er glaubt an das Bild einer lebendigen Entwicklung Platos in den Schriften: nur nicht einer solchen Entwicklung, die Plato nun vor seinen Lesern an seinem eigenen Beispiel vormache, und deren Zweck und Ziel er schon kenne, sondern eine wirklich erlebte, die parallel laufe dem Fortgange der Schriftstellerei. Er nennt dies eine „rein historische" Entwicklung gegenüber der „pseudohistorischen" Schleiermachers. Die „geistige Einheit der Werke" liege weder in einer methodischen Verknüpfung noch in einer durchgehends gleichen Weltanschauung, sondern in dem *individuellen Geistesleben des Urhebers*. Die Einsicht in Platons philosophische Entwicklung wird vor allem gefordert. Hermann ist überzeugt, dass Plato sein System vor der Rückkehr von seiner grossen Reise nicht habe zum Abschluss bringen können: alle Dialoge, die vor das 40. Jahr fallen, gelten ihm als Zeugniss seiner Entwicklungsgeschichte. Zu einem Studium

der älteren Philosophie seien in Athen keine grossen Hülfsmittel vorhanden gewesen: deshalb habe er reisen müssen. Er sei von der sokratischen Ethik ausgegangen: nach dem erschütternden Ereigniss des Todes habe er sich zu Euklid nach Megara begeben; später sei er durch seine Reise nach Sizilien mit den Pythagoreern in Verbindung getreten. Periode I enthält die sokratischen Schriften Hippias II, Ion, Alcibiades, Charmides, Lysis, Laches, dann Protagoras, Euthydem, Meno, Hippias I. Die *zweite* lasse den megarischen Einfluss spüren: Cratylus, Theaetet, Sophistes, Politicus, Parmenides. Die dritte, an der Spitze Phaedrus als Programm, dann Menexenus, Gastmahl, Phaedo, Philebus; sie schliesst in Republik, Timaeus, Critias und Leges. Periode I: eigenthümlicher Charakter der Jugendlichkeit: beschränkter Sokratismus: er verräth keine andere Lebensansicht als wir sie für Sokrates und Xenophon kennen gelernt haben. II. Nach gemachter Bekanntschaft mit den Lehrmeinungen seiner Vorgänger deren Bekämpfung und Verschmelzung mit der Sokratik. Der dialektische Scharfsinn musste vor der poetischen Anschaulichkeit zurücktreten: hier und da Schwerfälligkeit und Dunkelheit. Sie sind verfasst in grosser Entfernung von dem Muttersitze der Klassizität: daher stilistische Härten und Schroffheiten. III. Mit seiner Rückkehr in seine Heimat kehrt er zu sich selbst zurück: nachdem die pythagoreische Bekanntschaft ihn mit einem Schatze von Bildern und Idealen bereichert hat, deren Verwirklichung ihm jetzt als die Krone seines Lebens erscheint . . .

Ein solcher Standpunkt nennt sich specifisch „historisch". Lassen wir uns dadurch nicht täuschen. Es ist für die historische Darstellung eines grossen Mannes die beliebte Weise, zwischen seinen äusseren Erlebnissen und seinen inneren Umwandlungen einen Parallelismus vorauszusetzen. Das ist aber, nach den grössten Beispielen, gar nicht durchaus nöthig.

Man denke etwa eine Nachwelt bemüht, die Einwirkung der „deutschen Erhebung“ auf Goethe in einem sich Aufraffen zu echt deutschen Stoffen und Formen wiederzufinden: welche Irrthümer! (ebenso bei dem Vollkommenheitskanon!) Besonders complicirt ist der Fall bei einem Philosophen: und nun kommt hinzu, dass man so wenig über Plato *weiss:* jede zufällig fehlende Nachricht hätte bei Hermann einen anderen Entwicklungsgang hervorgebracht!

Er hat die „Jugendschriften“. Dann ist sehr modern die Vorstellung, dass Plato in Athen die antike Philosophie nicht hinreichend studiren konnte und dass er deshalb seine Reisen machte. Die „megarischen Einflüsse“ ein reines Nebelmeer: man weiss von der megarischen Philosophie fast nichts. Und warum sollte Euklid fertig gewesen sein und Plato noch nicht![1])

§ 2.

Das Leben Platos.

[Handelt ausführlich über die alten Quellen. Dann:

I. Geburts- und Todestag.
II. Platos Stammbaum.
III. Platos Erziehung.
IV. Aufenthalt in Megara und die Reisen.
V. Platos Lehrthätigkeit in der Akademie.
VI. Spätere Reisen. Chronologische Tafel.
VII. Ueberblick.]

---

[1]) [Bei der Vorlesung im Sommer 1876 hat Nietzsche Hinweise eingefügt auf Peipers, Die Erkenntnisstheorie Platos, Leipzig 1874, M. Schanz, Kritische Gesammtausgabe, Jahn, Symposion und besonders A. Krohn, Sokrates und Xenophon, 1875, und Der platonische Staat, 1876: „Aeusserster Exzess der Skepsis (wie Val. Rose, Aristot. pseudepigr.)“.]

. . . Der bedeutendste dieser Verwandten ist Critias. Er hatte sich unter den Angeklagten befunden, die der Zertrümmerung der Hermen beschuldigt waren: wichtig in der politischen, litterarischen und philosophischen Welt Athens. Ein namhafter Redner. Sehr reich. Sehr in der Nähe des Sokrates. Damals, als die Heerführer nach der Schlacht bei den Arginusen verurtheilt wurden, war er in Verbannung. Wir wissen nicht die Ursache. Während der Verbannung lebte er in Thessalien und betheiligte sich an den oligarchischen Fehden. Er brachte aus der Verbannung die höchste Gewaltthätigkeit und Herrschsucht mit. Von all den 30 Tyrannen ist er der grausamste, aber auch bedeutenste. Er fiel, ebenso wie Charmides, der Sohn des Glaukon, im Kampfe um den Piraeus, wo er den linken Flügel gegen Thrasybulos führte. Die Vernichtung der Republick und die energische Organisation einer Oligarchie ist sein Werk. Offenbar ist es *sein* Einfluss, dass Sokrates während dieser Herrschaft nicht getödtet wurde, obgleich er einmal verwarnt worden ist. Sobald die 30 ihre Macht in Händen hatten, begannen sie über die Missbräuche der früheren Demokratie zu klagen, selbst die erhabensten ethischen Grundsätze aufzustellen (Lys. contr. Eratosth. 5 p. 121: χρῆναι τῶν ἀδίκων καθαρὰν ποιῆσαι τὴν πόλιν καὶ τοὺς λοιποὺς πολίτας ἐπ' ἀρετὴν καὶ δικαιοσύνην τραπέσθαι). Plato war damals 24 Jahre alt, wurde dadurch irregeführt: sein Verwandter reizte ihn, selbst eine thätige Rolle zu spielen. Es kam zu einer Enttäuschung. Immerhin hatte er frühzeitig eine gelingende Revolution beobachtet, und wenn er sich dachte, dass die Führer wirkliche Philosophen gewesen seien, so träumte er seinen Staat. Wichtig sind die spartanischen Neigungen.

Seinen Elementarlehrer (γραμματιστής) soll er in den Anterastae verewigt haben. In der Gymnastik Aristo von Argos, der ihm den Namen Plato gegeben haben soll (D. L. III 4), in der Musik Drakon, der Schüler Damons, und der Agrigentiner Megillus (Plut. de mus. 17). Er soll an den Isthmien mit gerungen haben nach Dicaearch (La. III 4), nach anderen sogar auch an Olympien, Pythien, Nemeen. Dann soll er Umgang mit Malern gehabt haben, um die Farbenmischung zu lernen. Vor allem wichtig seine poetischen Neigungen (Ael. Var. hist. II 30). Zuerst Epen, dann Tragödie, selbst eine Tetralogie, die er schon den Schauspielern übergeben hatte und nur des Sokrates wegen zurückzog. Dann werden dithyrambische Jugendgedichte erwähnt. Nach den verschiedenen Notizen wäre er eine allseitig künstlerische Natur gewesen, eingeschlossen die gymnastischen Leistungen. Es giebt Epigramme, die beanspruchen, von Plato zu sein (Gell. N. A. XIX. 11). Er soll alle Gedichte verbrannt haben mit dem Vers: Ηφαιστε, πρόμολ' ὧδε· Πλάτων νύ τι σεῖο χατίζει (cf. Σ 392). — An mehreren Feldzügen soll er theilgenommen haben, doch was von Tanagra, Korinth und Delion gesagt wird (La. III 8 nach Aristoxenus), ist wohl aus denen des Sokrates entlehnt.

Schon vor seinem Bekanntwerden mit Sokrates soll er mit Heraklits Philosophie bekannt geworden sein (Aristot. Metaph. I 6). Die Ansicht, dass das Sinnliche stets dem Wechsel unterworfen sei, habe er vom Herakliteer Cratylus: er habe sie immer festgehalten. Also habe er, als er durch Sokrates Begriffe, die, einmal richtig gebildet, immer unwandelbar sein müssten, kennen gelernt habe, diese nicht auf das Sinnliche beziehen zu müssen geglaubt: es müsse andere Wesen geben, die die Objekte der begrifflichen Erkenntniss seien. — Ungeheure Wirkung des erhabenen

Heraklit. Es giebt kein Sein, das ewige Werden ist wie ein ewiges Nichtsein. Die Welt ist die bewegte Gottheit. Die Gottheit baut unzählige Male spielend die Welt. Höchst schroffe und erhabene Natur, ablehnend gegen alle anderen Standpunkte, auch selbst gegen Homer und Hesiod. Cratylus überbot den Meister, dass man nicht zweimal in denselben Strom steigen könne, durch die Behauptung, auch nicht *einmal* könne das geschehen (Arist. Met. IV 5). Die äusserste Consequenz dieses Standpunktes sei (sagt Aristot.), Cratylus habe nichts mehr sagen zu dürfen geglaubt, sondern nur den Finger bewegt. Plato nennt diese unsteten Herakliteer τοὺς ῥέοντας Theaet. 181 A.

Zwanzig Jahre alt ist Plato, als er mit Sokrates bekannt wird (La. III 6). In der Nacht vor ihrer ersten Begegnung träumt Sokrates: ein Schwan fliegt vom Altar des Eros in der Akademie zuerst in seinen Schooss und steigt dann herrlich singend hoch in die Lüfte. Wir wissen wenig über den Verkehr zwischen beiden. Xenophon erwähnt ihn einmal Mem. III 6, 1 (während er Unterredungen mit Aristipp und Antisthenes mittheilt). Nach Plato Ap. p. 34 A, 38 B war Plato bei dem Prozess zugegen und erklärt sich bereit zu einer Geldbusse; nach Phaedo 59 B war er krank am Todestage des Sokrates.

Für Platons Jugendentwicklung giebt es also als Standpunkte: 1. Die *Pest*generation. 2. *Universalkünstlerische* Regungen. 3. Critias und die *oligarchische* Revolution der Dreissig. 4. Heraklit als erster Philosoph bildet seinen Begriff vom Philosophen. 5. Sokrates steigert den ethisch-politischen Idealismus und befreit ihn vom ewigen Fluss der Herakliteer.

Aus IV. Aufenthalt in Megara und die Reisen.

Die ewige Bewegung von Heraklit beschränkt er, durch Sokrates, auf die αἰσθητά, die keine wahre οὐσία haben: durch

Sokrates lernt er die festen Begriffe, die ἐπιστήμη, kennen. Aber ungelöst blieb, woher wir, in einer Welt der αἰσθήσεις, zu der ἐπιστήμη kommen könnten. Hier helfen die Pythagoreer. Er knüpft an die Praeexistenz und Wanderung der Seele an mit seiner Wiedererinnerung der Ideen, auf der seine Erkenntnisstheorie ruht. Damit erst kommt er zum Abschluss, und schon deshalb dürfen wir uns die Schriftstellerei nicht vor dem 40. Jahre denken, wenn anders es wahr ist, dass der Phaedrus die erste Schrift ist. Dieser setzt die ἀνάμνησις schon voraus sammt der Ideenlehre und pythagoreischen Kosmogonie. — Ebenso haben wir die Gründung der Akademie als eine platonische Imitation des Pythagoreischen Bundes zu begreifen: mit der politischen Tendenz, die die Pythagoreer hatten, doch einem höheren Ziele. Kurz, erst jetzt verstehen wir seine Lehrthätigkeit und Schriftstellerei.

V. Platons Lehrthätigkeit in der Akademie.

41 oder 42 Jahre alt hat er sein fertiges politisches Ziel (genährt durch Dion), sein fertiges System, und es fehlt nur an Menschen, die er zu Philosophen macht, damit sie einmal mit ihm den neuen Staat gründen. Der Akademusgarten wurde von der Loskaufsumme erworben. Vermögend war wohl Plato nicht mehr, die Reisen hatten sein Vermögen aufgezehrt, und er deutet es an der Phaedostelle [78 A] an, man könne nicht würdiger sein Geld ausgeben. Jetzt endlich hat es für ihn auch einen Sinn, zu schreiben. Echte sokratische Dialoge konnte es für ihn nicht geben, weil er nie ein echter Sokratiker war (nach Aristoteles). Also sind Protagoras u. s. w. anders zu beurtheilen. Laert III 38 sagt: λόγος δὲ πρῶτον γράψαι αὐτὸν τὸν Φαῖδρον. Sicher stammt aus der ersten Zeit der Akademie das Symposion: und die beiden Schriften geben sich gegenseitig Halt, weil sie so ähnlich

sind. Die höchste Manneskraft und eine enthusiastische Natur sprechen aus ihnen. Er bekämpft die Kunst immer mehr. Es ist wohl eine richtige Tradition, die vom Phaedrus. Nur die späteren Interpretationen sind zu verwerfen: er habe etwas Dithyrambisches oder gar La. III 38: καὶ γὰρ ἔχει μειρακιῶδές τι τὸ πρόβλημα. Es ist zwischen Tradition und Begründung zu unterscheiden. Denn letztere meint, die erste Schrift müsse in das Jünglingsalter (μειράκιον, διθύραμβος) fallen[1]).

Der Phaedrus nun, als erste Schrift, zeigt uns, dass Platon ὑπομνήσεως ἕνεκα die Schrift einführte zur Erinnerung an *wirkliche* Unterredungen. Gewiss aber nicht die Unterredungen mit Sokrates: also mit den Schülern der Akademie. Er sucht sich zur Wiedererzählung eine Mythologie zu schaffen: wie die Tragödie häufig Personen und Sachen der Gegenwart unter mythischer Hülle darstellte, so Plato. Dabei identificirt er sich mit Sokrates und seine Schüler mit dessen Umgebung. Auf Anachronismen kommt es ihm nicht an. Zugleich aber wollte er die *Zuverlässigkeit* der Beweisführung *trotz* der langen Zeitentfernung glaublich machen: dazu der Mechanismus der mehrfach indirekten Wiedererzählung.

VII. Ueberblick.

Als Mittelpunkt des platonischen Wollens ist seine *legislatorische Mission* zu begreifen. Er rechnet sich unter die

---

[1]) [Randbemerkungen:] Die Apologie ein Meisterwerk von höchstem Rang: wer wird es der Jugend zutrauen?

Der Phaedrus erste Schrift: durch das Symposion bezeichnet.

Die kleinen Schriften passen schlecht zum Jugendcharakter des Plato und zum Schmerz über seinen Lehrer.

Aristoteles schrieb jung Dialoge. Aber damals war die Form nur nachzuahmen.

Wettkampf mit den berühmtesten Vorgängern des sokratischen Dialogs. Aeschines als Begründer?

Solone, Lykurge u. s. w. Alles, was er thut, thut er im Hinblick darauf: sonst würde ihm das Leben verhasst Seine Lebensweise zeigt, wie er das nachzuahmende Vorbild sein wollte: er musste so leben, um immer tauglicher für sein Ideal zu werden. Seine Freundschaften und seine Bekanntschaften haben nur diesen Hintergrund. Er hat nie hierin resignirt: Beweis jener Brief und die Gesetze. Ein ungeheurer Schmerz begleitet ihn immer: nie etwas ähnliches zu erreichen. In der Akademie streut er den Samen für die Zukunft aus. Er schreibt nur in jenem Sinne.

Voraussetzung für eine solche Mission ist der *unbedingte Glaube an sich*. Dies zeigt sich z. B. darin, dass er Sokrates nicht anders zu idealisiren weiss, als indem er ihn sich gleichmacht. Er hält seine Tendenz für die einzige Hoffnung aller Staaten und ist deshalb allen andern Bestrebungen, besonders wo sie geistvoll vertreten waren, höchst abgeneigt. Die Alten nennen ihn deswegen φιλότιμος und erzählen von seinem Zwiespalt mit allen Grössen seiner Zeit. Diese Exclusivität lag in der Erhabenheit seiner Tendenz, der begabte Menschen am schädlichsten waren. Das höchste Pathos begleitet alle seine Bewegungen: wie man schon vom Jüngling erzählte, er habe nie übermässig gelacht. Wunderbar ist die Exclusivität besonders auf dem Bereich der Kunst; er verwirft die gesammte antike Kultur und stellt sich Homer gegenüber. Zum Unterricht in seinem besten Staate hält er *seine* Werke für die Normalwerke. Alles andere wird nur an ihnen gemessen. — Für die Ideenlehre hält er nur ganz Wenige für befähigt: in dieser Sphäre hat er etwas Geheimnissvoll-Mysteriöses an sich. Alle seine Reformen ruhen auf dialektischen Erkenntnissen dieser höchsten Sphäre, von der er vor Exoterikern nicht redet. Der Gegensatz einer Erscheinungswelt und einer hinter ihr liegenden Realität ist das Befremdendste und den Vielen nur eine Thorheit. Als

die Wege zu jener Ideenerkenntniss sind nachgewiesen: 1. die heraklitische Bewegung aller Dinge, 2. die festen sokratischen εἴδη, 3. die vermittelnde pythagoreische Seelenwanderung, ἐπιστήμη ἀνάμνησις. Vor der Bekanntschaft mit den Pythagoreern kann er nicht geschrieben haben. Der Phaedrus legt uns die Beziehung der Schrift nahe auf wirkliche λόγοι. Diese sind sicherlich nicht die des Sokrates, also die der Akademie. Dabei glauben wir der Tradition, dass der Phaedrus die erste Schrift ist: aber nicht vor dem 41. Lebensjahre verfasst. Also alle Schriften fallen in die zweite Lebenshälfte: wir glauben an eine Abnahme der künstlerischen Darstellungsgabe glauben zu müssen. Zuerst Phaedrus, Symposion, Republik, Timaeus, Phaedo; spät: Theaetet, Sophistes, Politicus, Philebus, Parmenides, Leges.

§ 3.

Einleitung in die einzelnen Dialoge.

[Es folgen Inhaltsangaben und Beurtheilungen der einzelnen Dialoge in dieser Reihenfolge: Staat, Timaeus, Critias, Clitophon, Gesetze, Phaedon, Menon, Ion, Phaedrus, Symposion, Lysis, Euthydemus, Gorgias, Protagoras, Parmenides, Cratylus, Theaetet, Sophistes, Politicus, Philebus. Dann „Kleinere Schriften“: Alcibiades I, Charmides, Hippias I, Theages, Anterastae, Hipparchus, Minos, Axiochus, Epinomis, περὶ τοῦ δικαίου, περὶ ἀρετῆς, Demodocus, Sisyphus, Ὅροι, Hippias II, Laches, Alkibiades II, Euthyphron, Apologie, Menexenus, Kriton. Wir heben die Bemerkungen über einige der wichtigsten Dialoge heraus.]

Der Staat.

Vieles ist aus älteren hellenischen Institutionen entnommen, z. B. der dorischen und kretischen Gesetzgebung. Das Ganze

erinnert an Institutionen der mittelalterlichen *Hierarchie*. Der höchste Zweck dieses Staates liegt jenseits, hat transscendente Bedeutung: Flucht aus der Sinnenwelt zur idealen. In der Erkenntniss der Idee des Guten liegt die oberste Bestimmung des ersten Standes. Daneben hat er auch für die Mitglieder Sorge zu tragen. Erinnert an Augustins Gottesstaat im Verhältniss zu den weltlichen Staaten: Priester — Laien . . .

Die Eintheilung in 10 Bücher ist unplatonisch. Völlig willkürliche Abschnitte am Ende des 2., 3., 5., 6., 8. Buches: nur nach äusserer Gleichförmigkeit der Volumina wie bei Homer. Vielleicht durch Aristophanes von Byzanz.

Merkwürdige Entstehung oder, wie ich vermuthe, sehr späte Publikation. La. III 37 und 57: die Republik solle fast ganz geschrieben sein ἐν τοῖς Πρωταγόρου ἀντιλογικοῖς. Wenn Plato die ἀντιλογικοί nennt, so meint er Protagoras. Im Theaetet p. 161 C nennt er den berühmten Anfang der Ἀλήθεια: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος (ἀρχόμενος τῆς Ἀληθείας). Dies wird von Sextus Empir. adv. math. VII 560 als Anfang der καταβάλλοντες genannt („zu Fall bringende Reden"). Im Verzeichniss der Werke des Laertius stehen beide Werke nicht, wohl aber ἀντιλογιῶν δύο als einziges grösseres Werk. Bernays hat Rhein. Mus. 7, 464 die Dreiheit der Titel nachgewiesen. Ueber den Inhalt des Titels belehrt La. IX 51: πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις („über jedes Ding sind zwei Behauptungen einander entgegenstehend"), d. h. die heraklitische Lehre von den Gegensätzen auf physischem Gebiet auf das logische Gebiet übertragen. Beide Glieder einer Antinomie sind gleichberechtigt. Wir haben nun Aristoxenos so zu verstehen, dass die Lehre περὶ δικαίου, d. h. Buch I und Theil von II, schon völlig in den ἀντιλογίαι skizzirt waren. Wenn es aber heisst „fast ganz", so müssen wir schliessen, dass Aristoxenos nicht unsere zehntheilige grosse Politie versteht, sondern dass die Abhandlung

περὶ τοῦ δικαίου separat erschienen war. Nur von dieser gilt der Vorwurf. Damit stimmt, was Gellius erzählt XIV 3, dass Xenophon lectis ex eo duobus fere libris, qui primi in vulgus exierant, die Cyropädie geschrieben habe. Gemeint wiederum die Unterredung über den Gerechten. Also ein Gegenbild des Gerechten, in Bezug auf die Schilderung des Tyrannen durch Thrasymachos u. s. w. und des Glaukon. Zu betonen das „fere".

Nun beginnt der Timäus zwischen Sokrates, Timaeus, Critias und Hermokrates. Wo ist der vierte der gestrigen Gäste und heutigen Gastgeber? — Er ist unwohl. — Der Hauptinhalt der gestern von mir berichteten λόγοι betraf den Staat, nämlich wie er der beste sei und aus welchen Männern er bestehen müsse. Eigens wird über die Wächter, die Frauen, die Aufhebung der Familie, die Kastenscheidung, die Erzeugung gesprochen. Sokrates spricht mit Begeisterung von ihren Resultaten: Timaeus entwickelt sein naturphilosophisches System, Critias das Bild des atlantischen Idealstaates. Also eine Drei- oder selbst Vierheit von Dialogen ist an die Hand gegeben. Davon haben wir Timaeus, ein Stück des Critias: der Hermogenes ist nicht fertig geworden. Meine Hypothese ist, dass es eine Πολιτεία ursprünglich gab, zwischen diesen vier und einem fünften, und dass unsere Πολιτεία aus einem Dialoge περὶ τοῦ δικαίου und jener Πολιτεία zusammengearbeitet ist und durch Vertauschung der Rollen. Es ist zu untersuchen, was man über jene erste Πολιτεία mit Benutzung des Timaeus erfahren kann. Jedenfalls ist die Schrift περὶ τοῦ δικαίου diejenige, die fast ganz in den ἀντιλογικά des Protagoras besteht. Dagegen nimmt der Timaeus auf das Bendideenfest Bezug: woraus zu schliessen ist, dass die Scenerie der jetzigen Πολιτεία wesentlich nach der ersten eigentlichen Πολιτεία dargestellt ist. Dagegen sind die Unterredner für die λόγοι περὶ τοῦ δικαίου für die Umarbeitung fest-

gehalten. Eine mehrfache Umarbeitung des Werkes (zunächst stilistisch gemeint) bezeugt La. III 35, Dionys. Hal. de comp. verb. c. 25, Quintil. VIII 6. Jener Dialog περὶ τοῦ δικαίου ist im Sinn des Laches, Lysis, Charmides gehalten und verbürgt in einem gewissen Sinn deren Echtheit. Schaarschmidt hätte gewiss die Auseinandersetzung περὶ τοῦ δικαίου, wenn sie allein existirte, für unecht erklärt. Vieles wäre zu untersuchen, z. B. ob Aristoteles unsere Form des Dialogs meint oder die alte. Er citirt häufig die Politie mit dem Timaeus. — Jene Verschmelzung ist eine sehr wichtige Thatsache.

Die Gesetze.

Der Inhalt ist der Aufbau eines Staates mit Benutzung der historischen Elemente, also das gleiche Thema wie der Hermokrates. Nun lässt sich von den Gesetzen in gleicher Weise zeigen, was bei dem Staate der Fall, dass sie in einer früheren, viel kürzeren Edition existirt haben müssen. Vgl. W. Oncken, Die Staatslehre des Aristoteles, S. 194. Aristoteles sagt Pol. 33, 16: τῶν δὲ νόμων τὸ μὲν πλεῖστον μέρος νόμοι τυγχάνουσιν ὄντες, ὀλίγα δὲ περὶ τῆς πολιτείας εἴρηκεν (Weniges über die Verfassung). Das stimmt nicht mit unseren Gesetzen. Von 12 Büchern enthalten nur 9—12 eine detaillirte Gesetzgebung: wollen wir auch 6—8 (Erziehung und Arbeit) hinzunehmen, so bleiben doch noch 5 ganze Bücher. Ausgezeichnete Abhandlung von E. Zeller, Platonische Studien 1839, später gemildert. Nachgewiesen höchst schlotterige Composition, Widersprüche, langweiliger stotternder Dialog. Das geht durch. Die vier ersten Bücher und ein Stück des fünften kann Aristoteles nicht gekannt haben. Sie enthalten Dinge, die Aristoteles erwähnen *musste*. Gemeinsam haben diese Bücher die Betrachtung der Schwesterverfassungen Cretas und Spartas. Erstes Buch gegen die spartanische

Tugend gerichtet, die nichts sei als rohe kriegerische Tapferkeit, gegen die Unsittlichkeit der Syssitien und Gymnasien. Im zweiten wird die Herrenlosigkeit der wild im Lagerstaat aufwachsenden Jugend betont, im dritten die Urgeschichte der Dorier erzählt, das Verdienst der Spartaner um die Stellung der in Argos und Messene unterlegenen dorischen Elemente gerühmt, das Glück der Eroberer beneidet, die die Ländereien nach Belieben vertheilen konnten, während jetzt, wenn ein Gesetzgeber nur mit einem Finger an das Eigenthum rührt, ein Aufschrei aller Besitzenden antwortet. Im vierten — die goldene Urzeit lässt wenig zu speziellen Erörterungen kommen, aber doch wird betont, dass die spartanische Verfassung, so demokratisch sie aussehe, im Ephorat ein starkes tyrannisches Element habe.

Von dem allem weiss Aristoteles nichts und doch sind es gerade seine Ausstellungen. Das fünfte Buch ist nur ein Versuch, eine Brücke zwischen 1—4 und 6—12 herzustellen durch feierliche Redereien über allerlei.

Meine Vermuthung ist, dass jenes ältere Exemplar der Νόμοι identisch mit dem Hermokrates ist. In den alten Tagen Platos, als alle sicilischen Unternehmungen aufgegeben waren, hat er die Personen verändert (nämlich Sokrates, Timaeus und Hermokrates), dann Creta ins Auge gefasst und alles umgearbeitet. Der alte Kern steckt in den langen zusammenhängenden Abschnitten der letzten Hälfte, den eigentlichen Νόμοι, die herübergenommen sind aus dem Hermokrates. Es war ein zusammenhängender Vortrag (wie die ursprüngliche Politeia, wie Timaeus, wie Critias). Die neuen Personen waren nöthig wegen Cretas; dadurch sind nun auch die Betrachtungen über lacedämonische und kretische Sitten hinzugekommen. Das Ganze ist sehr willkürlich überarbeitet und viele Reste noch übrig geblieben, die sich nur auf den ersten Entwurf beziehen. Das Auffallendste ist die Stelle IV 709 E.:

τυραννουμένην μοι δότε τὴν πόλιν φήσει· τύραννος δ' ἔστω νέος καὶ μνήμων καὶ εὐμαθὴς καὶ ἀνδρεῖος καὶ μεγαλοπρεπὴς φύσει — καὶ σώφρων. Der beste Staat am ersten aus einer Gewaltherrschaft, dann aus einer kriegerischen Monarchie, dann aus einer Volksherrschaft, dann (zuletzt) aus einer ὀλιγαρχία. Es müssen Stücke aus früheren Jugendentwürfen mit hineingewebt sein. Wir müssen uns den greisen Plato denken, wie er seine schriftstellerischen Arbeiten ordnet: wie etwa Goethe. Mit einiger Willkür wird ein Ganzes hergestellt. Die Politeia wie die Gesetze sind solche Alluvionsgebilde, aus Stücken der verschiedensten Lebensalter. Es ist nicht einmal ausgemacht, dass Plato selbst diese Zusammenstellung gemacht hat. Suidas v. φιλόσοφος. Boeckh ergänzt vorher Φίλιππος ὁ Ὀποῦντιος mit Recht. ὃς τοὺς Πλάτωνος νόμους διεῖλεν εἰς βιβλία δυοκαίδεκα, τὸ γὰρ τρισκαιδέκατον αὐτὸς προσθεῖναι λέγεται. Nun kann das nicht auf eine Eintheilung in Bücher gehen: denn das ist Sache der Bibliothekare gewesen. Sondern es heisst: „Er ordnete es bis zu der bekannten Länge von 12 Büchern."

La. III 37: ἔνιοί τέ φασιν ὅτι Φ. ὁ Ὀποῦντιος τοὺς Νόμους αὐτοῦ μετέγραψεν ὄντας ἐν κηρῷ. Gewöhnlich angenommen, dass Plato die Leges auf Wachstafeln hinterliess, aus denen Philipp sie in Buchform abschrieb: nun aber ist es unglaublich, 12 Bücher auf Wachs zu schreiben. Wachstafel sei nur ein Ausdruck für „Brouillon": Philipp habe die Reinschrift besorgt. Unerhörte Graecitas: auch heisst κηρός nicht Wachstafel. Merkwürdiger Gedanke von Schaarschmidt S. 78. Leg. V 716 A wird vom Gesetzgeber gesagt: πλάττων καθάπερ ἐκ κηροῦ τινα πόλιν καὶ πολίτας: beliebtes Bild vom Bossieren in Wachs. Er vermuthet, eine Briefstelle habe den Anlass gegeben: ich sende dir die Νόμους Πλάτωνος ὄντας ἐν κηρῷ — schreibe sie ab, ordne sie Also nur so viel als: ideal, nicht wirklich ausgeführt, „die ideale Gesetzgebung". κήρωμα ist die Schreibtafel. Man erwartet irgend eine Corruptel.

Ein Vorstadium des Phaedo haben wir in dem letzten Theil des Staates: ein Beweis der Unsterblichkeit der Seele X 608... Der ganze Schluss dieser: das der Seele eigenthümliche Uebel, das Böse, ist nicht im Stande, den Tod herbeizuführen. Der Tod ist körperlich. Wodurch sollte die Seele untergehen? — Das ist ein frühes Vorstadium des Nachdenkens über das Thema (nach dem Zusammenhang stammt es aus περὶ τοῦ δικαίου).

Der Phaedon zeigt im Verhältniss zu allen bisher besprochenen Schriften zum ersten Mal eine wirkliche *Composition*. Diese zeigt sich im Verhältniss der Reden zur Erzählung: der Tod des Sokrates ist eine erhabene Exemplification. Das Allgemeine kommt bei Besprechung des Speziellen vor. „Der Philosoph und der Tod" ist das Thema. Oder „die Beschwörung der Todesfurcht". Der Tod ist der eigentliche inspirirende Genius der Philosophie oder der Musaget der Philosophie genannt worden: nach Plato ist Philosophie geradezu θανάτου μελέτη. Schwerlich sogar würde ohne den Tod philosophirt werden. Erst bei dem Menschen entsteht die Gewissheit des Todes: das Heilmittel dagegen die metaphysischen Ansichten, der Kern aller Religionen und Philosophieen. Diese eigenthümliche Verbindung zwischen Tod und Philosophie scheint eigentlich platonisch, nicht sokratisch zu sein. Der wahre Sokrates hat wohl eine populäre Meinung, eine Möglichkeit eines Jenseits, aber nicht die platonische Ansicht, dass der Philosoph sich nach dem Tode sehne. Plato benutzt aber Sokrates als mythisches Exempel zur Demonstration seiner Ansicht. Von einem historischen Vorgang ist nicht die Rede. Plato war nicht bei Sokrates am letzten Tage. Die Wiedererzählung durch indirekte Personen ist sein Kunstmittel, 1. um für sich alle Freiheit zu

haben, 2. um doch eine überzeugende Täuschung hervorzubringen. Je genauer die Züge sind, um so erfundener sind sie gewöhnlich.

Platos Unsterblichkeitslehre verursachte grösstes Aufsehen. Verspottet von der Komödie (Alexis La. III 28):

„Mein Leib zwar, dieser sterbliche Leib, vertrocknet,
Doch das Unsterbliche hob sich in die Luft empor:
Ist das nicht Platos Schule?"

Cleombrotos von Ambracia nahm sich das Leben nach der Lektüre des Phaedo, „ohne dass er etwas des Sterbens Werthes erlitten hätte," sagt Callimachus im Epigramm 25. Das frühere Griechenthum hatte immer ein skeptisches „Wenn" im Kopfe: „Wenn die Todten Empfindung haben" u. s. w. (εἰ ἀληθῆ ἐστι τὰ λεγόμενα, εἴπερ γε ἀληθῆ ἐστι τὰ λεγόμενα in der Apologie [40 E, 41 C]). Von Plato an dachte man zuerst *populär* die Seele nicht mehr in der Unterwelt, sondern im *Himmel* (aufgestiegen zu dem Aether, den Sternen, dem Himmel, den Göttern). Der „Selige" ὁ μακαρίτης nimmt überhand (τὴν μακαρῖτίν μου γυναῖκα „meine selige Frau" Luc. Philopseud. 27).

Phaedrus.

Für die Zeitbestimmung die Stelle über die „Schrift" [cap. 59—61 p. 274 C ff.] höchst wichtig. Sie setzt die Existenz der Schule voraus, d. h. jedenfalls nach 387, aber bald darnach: denn 385 oder 384 muss das Symposion verfasst sein; das setzt aber den Phaedrus voraus. cf. Ueberweg S. 252. Nach den früheren Erörterungen ist es die erste Schrift Platos. Entgegengesetzte Meinung über die Zeit hat Leonhard Spengel, „Isocrates und Plato", Abh. d. philos.-philolog. Klasse d. bayr. Akad. d. Wiss. Bd. VII Abth. 3, München 1855, S. 729. Es kommt eine Weissagung über Isokrates vor [cap. 64 p. 278 E f.]: Spengel emendirt richtig εἴτε für ἔτι τε: Sokrates hält es für

nicht wunderbar, wenn Isokrates *entweder* in der Rede vor allen anderen sich auszeichnen werde *oder* ein noch Grösseres, nämlich die Philosophie ergreifen werde. Auch die schwächere Hoffnung, meint Spengel, habe Plato um die Zeit der Schulgründung nicht mehr haben können: denn Isokrates bekämpfe in seiner Rede κατὰ τῶν σοφιστῶν nicht nur andere Rhetoren, sondern auch Lehrer der Philosophie, die er Eristiker nenne, und dies in einer Weise, die Plato habe abstossen müssen (οἱ περὶ τὰς ἔριδας διατρίβοντες.) Das bezieht Spengel auf die Megariker. In dem Lobe des Isokrates findet er den grössten Beweis für die frühe Abfassung. Ueberweg bekämpft die Consequenz S. 257. Denn derselbe Rhetor bezeichne überhaupt alle Philosophie mit dem Namen der Eristik. In der Einleitung zum „Lob der Helena" verspottet er den Antisthenes, dessen Schule schon existirte. Auf ihn passt der Angriff viel besser als auf die schon räumlich entfernten Megariker. Nun urtheilte auch Platon ungünstig über Antisthenes: abgestossen konnte er sich gerade durch eine Kritik des Antisthenes nicht fühlen. Vielleicht habe gerade die hierbei verrathene gute Einsicht den Plato auf den Gedanken gebracht, Isokrates sei noch für die Philosophie zu gewinnen.

Es bleibt also bei dem Zeitansatze: damit stimmt überein, dass grosse pythagoreische Einwirkungen im Phaedrus hervortreten. Der vollendete Unwerth der Tyrannenseele (die im eingeflochtenen Mythus vorkommt) bezieht sich wahrscheinlich auf den älteren Dionysius. Häufig Bezugnahme auf ägyptische Institutionen und Sagen.

[Hinzugefügt:] Damit stimmt auch eine Aeusserung Ciceros überein Orator cap. 13, 41: haec de adolescente Socrates auguratur; at ea de seniore scribit Plato et scribit aequalis.

Der Phaedrus hat zwei verschiedene Themata, über die Liebe und über die Redekunst. Dabei hat aber das erste

Thema nur den Werth eines Exempels von dem zweiten. Das Allerverschiedenartigste ist hier zusammengebunden: das Band ist: dass Liebe sowohl als Schönrednerei verwerflich werden, sobald sie nicht Brücke zum Begriffe sind, sondern zum Genusse dienen: gewissermaassen sind es zwei Beispiele für einen nicht direkt ausgesprochenen Satz. Das Verhältniss der Rhetorik zur eigentlichen Philosophie ist dasselbe wie das zwischen Schönheit und Wahrheit: ist die Schönheit etwas anderes als der Abglanz der ewigen Wahrheit, so ist sie Schein und Trug wie die gemeine Rhetorik und jede Liebe zu ihr niedriger Materialismus. Gilt sie als Schwester der Wahrheit, so bietet die Liebe zu ihr, ohne doch Weisheit selbst zu sein, das beste Mittel, die Menschen auf diese aufmerksam zu machen; aber so kann die Schönheit der Rede bereits ein Mittel werden, die Gemüther der Menge, die zum eigentlichen Denken nicht fähig ist, zum Besten zu lenken.

Symposion.

Bedeutung der Reden: nur aus dem Phaedrus zu verstehen. Proben der neuen philosophischen Rhetorik, in neuer Form: damit wird die Schule des Lysias und die ganze sophistische Kunstlehre der Rhetorik bekämpft. In der Mannigfaltigkeit der Form und des Inhalts zeigt sich die Fruchtbarkeit des neuen Prinzips: das ist ja das Zeichen der höchsten Ubertas; die Reden im Phaedrus über das gleiche Thema, sieben im Symposion. Ganz falsch zu glauben, dass Plato damit verschiedene verkehrte Richtungen habe darstellen wollen: es sind alles philosophische λόγοι und alle wahr, mit immer neuen Seiten der einen Wahrheit.

Gorgias.

Einer der vollendeten Dialoge . . . Die Beredsamkeit verurtheilt als Schmeichelei: mit ihr schützt man sich vor Un-

gerechtigkeit; aber bestraft zu werden ist das nächste Ziel, wenn man etwas begangen hat. Wird man als Gerechter misshandelt, so hat man die Wahrheit zu sagen: das Leben hat eine metaphysische Bedeutung. Ueberall der Tod des Sokrates der Hintergrund: er, der aus einem Mangel an Redekunst starb. — Also Inhalt des Dialogs: die Stellung des Philosophen und des staatsmännischen Redners abzuwägen: nur der Philosoph will das Gute für ein Volk, als der Arzt. Der Redner ist ein Schmeichler. Der Dialog ist merkwürdig, weil die Auffassung total unkünstlerisch ist: besonders naiv ist ein Argument von der Tragödie genommen. Plato lässt sich zugeben, dass die Tragödie nur die Lust bezwecke, und nennt sie dann eine Volksberedsamkeit: hier sei es augenscheinlich, dass die Beredsamkeit nur eine Schmeichelei sei. Plato nimmt alle intellektualen Thätigkeiten seiner Zeit durch: die Eristik bekämpft er im Euthydemus, die privaten Reden des Lysias im Phaedrus und Symposion, die staatsmännische Rhetorik im Gorgias. [Hinzugefügt:] Er rechtfertigt sich gegen die Verächter der Philosophie über seine unpolitische Thätigkeit.

Was die Zeit betrifft, so berichtet Athenaeus XI 505E nach Hermipp, Gorgias habe gesagt: wie trefflich weiss doch Plato zu ἰαμβίζειν. Er starb 384 (H. Foss, De Gorgia Leontino 1828), also 492—384, Alter von 108 Jahren. Schlechterdings unhistorisch wie jenes Wort des Sokrates über Lysis: Erzeugniss späterer Mikrologie. Anachronismen sind im Dialog die Thronbesteigung des macedonischen Königs Archelaus 414 und Sokrates Vorsitz im Rath 406. Dann die Anspielung auf den edlen Gewaltherrscher [526 A] deutet schon auf den jüngeren Dionys hin. Jedenfalls nach Gründung der Akademie und *vor* der zweiten Reise nach Sizilien. Der Dialog ist gänzlich exoterisch, keine Spur der Ideenlehre.

Protagoras.

Der Protagoras ist ein Wettkampf Platos im Bereich der Sophistik, um zu zeigen, er sei im Stande, es besser zu machen, in der Führung der Dialektik, in der Dichtererklärung u. s. w. Der Dialog hat nicht das Herbe und Scharfe wie die vorhergehenden. Er ist ebenfalls gänzlich exoterisch und soll dazu dienen, den Respect vor der Sophistik selbst in ihren besten Erscheinungen herabzustimmen. Es ist gewiss kein sehr früher Dialog: es ist auch kein prinzipiell wichtiger. Die Fragen sind ganz ungelöst. Es geht ein Gefühl der Ueberlegenheit durch den Dialog, eine gewisse siegreiche Heiterkeit. Schwerlich also ein Werk aus der Kampfperiode, sondern später.

Zweites Capitel.

Platons Philosophie als Hauptzeugniss für den Menschen Plato.

(Abriss der Philosophie Platons.)

§ 1.

Zwei Arten der Erkenntniss.

Timaeus p. 51 D: Vernunfterkenntniss (νοῦς) und richtige Meinung (δόξα ἀληθής). Sie sind verschieden, denn sie *entstehen* verschieden: 1. durch Belehrung, 2. durch Ueberredung, 1. begründet, 2. unbegründet, 1. durch Ueberredung nicht zu erschüttern, 2. wechselt durch sie, des 1. nur Götter und wenige Menschen theilhaftig, des 2. alle Menschen.

Zwei Arten der Objecte der Erkenntniss: die *Ideen* unwandelbar sich selbst gleich, unvergänglich, ungeworden, die *materiellen* Dinge wandelbar, geworden, vergänglich.

§ 2.

Möglichkeit des Wissens.

Zur Erklärung *Aristot.* Metaph. A 6; M 4: Plato habe *zuerst die heraklitische Lehre* kennen gelernt, wonach alles Sinnliche in beständigem Flusse sei, demnach kein *Wissen* zulasse, und dieser Ansicht sei er auch in der Folge treu geblieben. Später habe er durch Sokrates, den Vater der Induction und

Definition, ein *Wissen* gefunden, und zwar auf einem nicht sinnlichen, dem ethischen Gebiete: so sei er zur Ansicht gelangt, das Wissen und die Begriffsbestimmung, woran das Wissen geknüpft sei, beziehe sich nur auf unsinnliche Dinge, und solche Objecte habe er Ideen genannt. 1. Plato stellt überall Ideen auf, wo eine Begriffsbestimmung κοινὸς ὅρος möglich ist: aber der Begriff ist nicht selbst Idee: sondern die Idee ist das Object, welches durch den Begriff erkannt wird. 2. Objecte allgemeiner Begriffsbestimmungen sind nicht die sinnlichen Dinge, sondern eine andere Gattung des Seienden. 3. Der Grund, die Ideen von dem Sinnlichen zu trennen, liegt darin, dass er das Sinnliche in beständigem Fluss und Wechsel sah und darum nicht für ein Object des Wissens ansah: mit Sokrates aber hielt er das Ethische für begrifflich erkennbar. Aber die ethischen Begriffe geben nur den *Anlass* zur Scheidung, Ideell und Ethisch fällt nicht zusammen. Plato glaubte mit Heraklit alles *Einzelne* in beständigem Flusse, durch Sokrates fand er *allgemeine* Begriffsbestimmungen: wie unseren einzelnen Sinneswahrnehmungen (Anschauungen) *einzelne* Objecte entsprechen, so müssten auch unseren allgemeinen Begriffen Objecte entsprechen, unwandelbar wie der Begriff selbst. Der Begriff (νόημα) könne nicht bloss in der Seele sein, ohne dass ihm etwas in der Wirklichkeit entspreche. Herbart: „Man betrachte diese allgemeinen Begriffe als Erkenntnisse realer Gegenstände, deren jeder in seiner Art, gleich dem entsprechenden Begriff, nur einmal vorhanden ist: diese realen Gegenstände sind die platonischen Ideen.“ Es entsprechen nur den Begriffen ebenso viele wirkliche Dinge, welche durch dieselben erkannt werden. Das Unwandelbare ist nicht etwa der Gattungscharakter und das Naturgesetz, sondern existirt *neben* dem Einzelnen und *jenseits* des Wechsels (nicht *im* Einzelnen, nicht *durch* den Wechsel).

§ 3.

Beziehung zur Lehre Heraklits.

Hat Plato wirklich die Meinung Heraklits oder der Herakliteer angenommen? Was heisst der Satz Heraklits πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει? Sagt man, der *Stoff* aller Dinge ändere sich fortwährend, so heisst das, jedes Ding erneuere fortwährend den Bestand seiner Theile: sagt man, jedes einzelne Ding gehe fort und keines bleibe, so heisst es nur, dass kein Ding in seiner individuellen Existenz für die Ewigkeit bleibe, wenn es auch lange Zeit sich unverändert behaupte. Im letzten Falle fällt alles Gewicht auf οὐδὲν μένει und πάντα χωρεῖ bedeutet weiter nichts als dass jedes Ding einmal von seinem Platz hier fort muss. Im ersten Falle hat χωρεῖ einen sehr emphatischen Sinn und οὐδὲν μένει bezöge sich auf jeden Theil der Substanz: kein Theilchen derselben bleibt, was es sei, z. B. kein Erdtheilchen bleibt Erde, und zwar auch nur länger als einen Moment. Dann wäre allerdings gründlich jedes qualitative und räumliche Beharren aus der Welt entfernt und es träfe zu, was Plato als die Ansicht der Herakliteer bezeichnet, dass kein Ding dies oder jenes *ist,* sondern es nur fortwährend *wird. Diese Interpretation ist die Platons. Er folgt darin den Herakliteern:* während Heraklit nach Schusters Nachweis p. 207 ss. nur meint, dass kein Ding in der Welt dem schliesslichen Untergange entgeht. οὐδὲν μένει hat den Hauptnachdruck. Himmel und Erde werden vergehen: weil nichts bleibt, deshalb wird es auch keine schliesslichen Zwecke geben, welchen alles mittelst fortwährender Vervollkommnung zusteure. Das Thun der Natur wird mit einem Töpfer verglichen, der aus dem Thon Figuren und Geschöpfe bildet und sie dann wieder einknetet. *Nichts kann definitiv bleiben, meint Heraklit.*

§ 4.

Beziehung zu Kratylos.

Ist der Schluss *heraklitisch:* „Alles fliesst, folglich ist keine auf das Wesen gehende Erkenntniss (ἐπιστήμη) bei den sinnlichen Dingen möglich"? Nein, sie stammt auch nicht von dem Herakliteer Protagoras, sondern ist *kratyleisch.* Protagoras meinte vielmehr, es gebe eine ἐπιστήμη und sie sei dasselbe wie αἴσθησις und die auf ihr beruhende δόξα (also ἐπιστήμη = δόξα = αἴσθησις). Er meint, es giebt nur *eine* Erkenntnissart, aber es *giebt* Erkenntniss, nur sei es keine *allgemein* gültige. Heraklit ist erst recht nicht der Vater jener Lehre der Verachtung der Sinne: umgekehrt hat er zuerst die μάθησις auf ὄψις und ἀκοή gegründet, also *Reflexion auf Grund der Erfahrung* (unbedingter Glaube an die γνῶσις): gegen seine Welt als die Welt der δόξα polemisirt Parmenides. Die Schüler Heraklits hielten daran fest, „*wenn* es überhaupt Erkenntniss giebt, so kommt sie von den Sinnen, denn eine unsinnliche giebt es erst recht nicht": so konnten zwei Richtungen entstehen. Die *Einen* trauten den Sinnen nicht mehr und verloren den Boden für jedes Wissen: die Trübsinnigen verzweifelten ganz, wie Kratylus, und getrauten sich nur noch mit dem Finger zu deuten. Die *Andern* (Protagoras) liessen sich weniger aus der Fassung bringen und gaben nur so viel nach, dass sie zugestanden, eine *allgemein gültige* Erkenntniss resultire aus der αἴσθησις nicht: da aber diese allein die Quelle der Erkenntniss sein könnte, so bleibe nichts übrig als eine *individuelle* Erkenntniss anzunehmen. Sie leugneten, dass ein anderer etwas von den Wahrnehmungen und Vorstellungen eines andern wisse: so könne er gar nicht Widersprüche in ihm aufzeigen. Individuelle Erkenntnisse sind nicht zu widerlegen. Plato geht also aus von einer verzweifelten Skepsis in Betreff aller Erkenntniss überhaupt, nicht

etwa nur in Betreff der sinnlichen Dinge, sondern überhaupt: er glaubt nicht mehr an die Möglichkeit der Erkenntniss: weil er auf der Basis des Kratylus steht: „giebt es Erkenntniss, so doch nur durch die Sinne". Wir müssen als *erste* Wirkung der Philosophie auf Plato eine *trübsinnige Verzweiflung* annehmen. Damit war alles moralische Leben vernichtet, es gab keine Richtschnur mehr, alle Begriffe sind im Flusse, das Individuum ist ohne jeden Halt und kennt kein Maass, keine Grenze. Hier blieb der Ausweg des Protagoras übrig: der Cultus des Individuums, der Mensch sich selbst Maass. Diesen Ausweg fand Plato nicht. Die Betrübniss haben wir uns wohl als eine vor allem *sittliche* zu denken. Missachtung der Wirklichkeit.

§ 5.

Einwirkung des Sokrates.

Folgende Ueberzeugungen hatte sich Plato gebildet: 1. Das Werden und Sichverändern kann nie dem wahren Wesen der Dinge zukommen: *wenn* es ein solches Wesen giebt. Denn das Seiende muss immer sich gleich sein und kann sich nicht widersprechen. 2. Der Irrthum und der Schein gehört nicht zum Wesen der Dinge. Etwas, worüber *Meinungen* der verschiedensten Art möglich sind, z. B. die gesammte Natur, kann nicht das Wesen der Dinge sein. Erkennen gehört entweder selbst zum Sein, dann kann es nur wahr sein; oder zum Werden und Scheinen, dann kann es nur veränderlich und falsch sein. Das wahre Wissen müsste sich auf das Bleibende beziehen und ebenso bleibend und unerschütterlich sein. Giebt es ein solches Wissen? Kratylus leugnete es: nun dann giebt es auch kein wahres Sein der Dinge oder es ist völlig unwahrnehmbar und geht uns nichts an. Dann wären wir verurtheilt, in einer ganz nichtigen, sich selbst immer widersprechenden Welt zu leben, im Scheine

und Dunkel. Sokrates stellt fest, dass die meisten Menschen eben darin nur leben, die grössten und berühmtesten voran: sie stecken in der Illusion: ihre Grösse ist nichts werth, weil sie auf der Illusion beruht, nicht auf dem Wissen. Zur *Geringschätzung der Wirklichkeit* bringt Sokrates hinzu: die *Geringschätzung* der *Menschen:* er emancipirt Plato von der Verehrung. In der Welt des Scheins, der Sinne giebt es nur lauter scheinbare Grössen (selbst Homer, Perikles u. s. w.).

§ 6.

Der Kampf gegen die „Sinnlichkeit".

Die Verachtung und der Hass des Sokrates gegen die Wirklichkeit war vor allem ein Kampf gegen die allernächste Wirklichkeit, die den Denker belästigt, gegen Fleisch und Blut, gegen Zorn, Leidenschaft, Wollust, Hass: nach dem Zeugniss des Zopyrus war er stark dazu disponirt und hatte hier gesiegt. Er überträgt diesen Hass gegen die Sinnlichkeit auf Plato: möglichst frei sich von den Sinnen machen wird zur sittlichen Aufgabe. Die Sinne als Störenfriede des sittlichen Menschen, die Sinne als Störenfriede des Denkers. Ist es möglich, sich von ihnen zu lösen: so möchte dann wohl die wahre Erkenntniss möglich sein. Oder giebt es ohne die Sinne keine Erkenntniss? Giebt es ein Denken, zu dem nicht die Sinne den Stoff liefern? Nicht erst in sensu, sondern gleich in intellectu. So etwas fand er.

§ 7.

Die sokratischen Begriffe.

Was ist *gerecht,* was ist *schön?* Wir sehen nie das Gerechte, das Schöne, sondern nennen immer nur Einzelnes schön, gerecht. Woher haben wir diese Begriffe geschöpft? Aus der Erfahrung nicht. Vielmehr tragen wir sie erst in die

Erfahrung und wenden sie auf die Erfahrung an. Wir haben sie *in uns;* da ist etwas, was nicht erst in sensu und nachher in intellectu war. Niemand hat das Schöne, das Gleiche u. s. w. gesehen; woher wissen wir etwas davon? Es entsteht die kardinale Frage nach dem *Ursprung der Begriffe.* Man muss denken, dass Plato von solchen Abstraktionen wie gut, schön, gerecht ausging, nicht vom Begriff Pferd. Er leugnete, dass die Abstraktion *abstrahirt* sei. Wie könnte auch aus dem immer Wechselnden das immer Bleibende abstrahirt sein!

§ 8.

Kritik des Erkennissvermögens.

Es giebt 1. Vorstellungen, abhängig von den Sinnen, wandelbar, dem Irrthum und dem Widerspruch unterworfen, sie machen den Menschen schlecht und sinnlich, unruhig; 2. Begriffe, unsinnlich, ohne Correlat in der Sinnenwelt, verharrend, sie machen den Menschen sittlich, ruhig, fest, wie Sokrates. Das logische Denken als Fundament der Sittlichkeit, das unlogische Vorstellen und Meinen als Fundament der Unsittlichkeit.

§ 9.

Scheidung zweier Arten von Sein.

Wie sich die δόξα zur ἐπιστήμη verhält, so muss sich die empirische Welt des Werdens zu einer Welt des Seins verhalten. Das Vorhandensein der ἐπιστήμη beweist eine Welt des Seins. Das empirische Dasein ist eine ganz schlechte und unvollkommene Art des Seins, entsprechend der δόξα, der unvollkommenen und schlechten Art des Denkens. Die δόξα bezieht sich auf die Sinnenwelt, die ἐπιστήμη auf? Vorstellendes und Vorgestelltes tritt gegenüber, Denkendes und Gedachtes. Was ist der Inhalt oder das Object des Denkens?

Was ist das Sein, welches durch das Denken erkannt wird? Was ist das Correlat des Begriffes wie die Sinnenwelt das Correlat der δόξα ist? Das Wissen kann sich nur auf das wahre Sein beziehn. Durch Sokrates hat er aber gelernt, dass es ein Wissen giebt: doch fand Sokrates die Objecte nicht, weil er die reinen Begriffe nicht fand. Aber er fand die Methode, wie man Begriffe suchen müsse. Dies ist die *Dialektik*.

§ 10.

Dialektik als Weg zur Erkenntniss des Seins.

Nur ein völlig genau umschriebener Begriff, ein von allen Seiten erkannter lückenloser Begriff kann den Zugang zum Seienden erschliessen. Man muss sich also bemühen, mit der Dialektik den Begriff aufzujagen, alles unklare Denken überwinden, alles Täuschende und Zweideutige eliminiren. Dies wird nun die *Lebensaufgabe* des Philosophen, das Reich der Begriffe zu finden, sie einzeln abzuleiten, volle Erkenntniss zu verbreiten. Aller Unterricht in der Akademie bezieht sich auf die Dialektik. Plato weiss nichts von einem intuitiven Erfassen der Ideen, der Weg zum Begriff ist *immer* die Dialektik: dem richtigen Begriff entspricht dann nothwendig ein Seiendes, das man aber natürlich nicht sehen und wahrnehmen kann als eben durch den Begriff. Der Belehrung durch Dialektik ist die Ueberredung durch Rhetorik und Schrift entgegengesetzt. Sie bringt kein Wissen, sondern nur eine δόξα hervor.

§ 11.

Bild des vollkommenen Philosophen.

Er lebt ganz in den reinsten Abstraktionen, sieht und hört nicht mehr, schätzt nicht mehr, was die Menschen schätzen,

hasst die wirkliche Welt und sucht seine Verachtung zu verbreiten. Er lebt wie in einer Höhle, nachdem er das Tageslicht und die wahren ὄντα gesehen hat: die andern Menschen müssen ihn für wahnsinnig halten, wenn er ihnen empfiehlt, nicht mehr an die Realität der Dinge zu glauben, die sie sehen und hören. Der platonische Mensch unterscheidet sich sehr von dem sokratischen: denn Sokrates sagt (Xen. Mem. III, 9): „Der beste Mann und der, den die Götter am meisten lieben, ist der, welcher als Landwirth die Pflichten der Landwirthschaft gut erfüllt, als Arzt die der ärztlichen Kunst, im politischen Leben seine Pflichten gegen den Staat. Der Mensch aber, der nichts gut thut, ist weder nützlich noch den Göttern angenehm." Sokrates war ein guter Bürger, Plato ein schlechter, wie Niebuhr auszusprechen wagte. Das heisst, er kämpfte auf Leben und Tod gegen alle bestehenden Staatsverhältnisse an und war ein Revolutionär radikalster Art. Die Forderung, von allen Dingen die richtigen Begriffe zu bilden, scheint harmlos: aber der Philosoph, der sie gefunden zu haben glaubt, behandelt alle andern Menschen als Narren und Unsittliche und alle ihre Institutionen als Narrheiten und Hindernisse des wahren Denkens. Der Mensch der richtigen Begriffe will *richten* und *herrschen:* der Glaube, die Wahrheit zu besitzen, macht fanatisch. Von der Geringschätzung der Wirklichkeit und der Menschen ging diese Philosophie aus: sehr bald zeigt sie eine tyrannische Ader. Plato scheint durch die Apologie des Sokrates den entscheidenden Gedanken empfangen zu haben, wie ein Philosoph sich zu den Menschen zu verhalten habe: als ihr Arzt, als Bremse auf dem Nacken der Menschen. Er steigert das Ideal und fasst den Gedanken: *die Wissenschaft* soll *regieren:* der Wissende, der den Göttern der nächste ist, soll Gesetzgeber und Staatengründer sein. Die *Mittel*, die er anwendet, sind: Verbindung mit den Pythagoreern,

praktische Versuche in Syrakus, Gründung der Akademie, Schriftstellerei und unermüdeter Kampf gegen seine Zeit.

§ 12.

Eine falsche Ableitung der platonischen Ideenlehre.

Verzweiflung am Wissen, nachher Ueberzeugung von der Möglichkeit des Wissens, die Dialektik als Weg dazu — das ist die historische Genesis der Ideenlehre. Neuerdings nimmt man oft eine andre Genesis an, vom ästhetischen Anschauen her; der Ausdruck *„platonische Idee"* hat in der *Aesthetik* Bürgerrecht bekommen: was meint man da? Schopenhauer, Parerga II 78. „Die richtige Scala zur Abmessung der Hierarchie der Intelligenzen liefert der Grad, in welchem sie die Dinge bloss individuell oder aber mehr und mehr allgemein auffassen. Das Thier erkennt nur das Einzelne als solches, bleibt also ganz in der Auffassung des Individuellen befangen. Jeder Mensch aber fasst das Individuelle in Begriffe zusammen [darin eben der Gebrauch seiner Vernunft besteht], und diese Begriffe werden immer allgemeiner, je höher seine Intelligenz steht. Wenn diese Auffassung des *Allgemeinen* nun auch in die *intuitive* Erkenntniss dringt und nicht nur die Begriffe, sondern auch das Angeschaute unmittelbar als ein Allgemeines erfasst wird, so entsteht die Erkenntniss der Platonischen Ideen". Also intuitives Erfassen des Allgemeinen — Genesis der platonischen Idee. Ist das historisch wahr?

§ 13.

Gegensatz der Wissenschaft und Kunst.

Die Wissenschaft bezieht sich auf die Gesetze, den Zusammenhang und die Gründe der *Erscheinungen,* mit Hilfe der Begriffe fasst sie das Allgemeine zusammen, leitet sie das

Besondere daraus ab. Die Veränderungen betrachtet die Aetiologie, das Bleibende die Morphologie. Die Geschichte des Menschengeschlechtes, das Gedränge der Begebenheiten, der Wechsel der Zeiten, die vielgestalteten Formen des menschlichen Lebens in verschiedenen Ländern und Jahrhunderten, dies alles ist nur die zufällige Form der *Erscheinung* der Idee und ist der Idee selbst so fremd, unwesentlich und gleichgültig, wie den Wolken die Figuren, die sie darstellen, dem Bach die Gestalt seiner Strudel, dem Eise seine Blumen. Die Weltbegebenheiten, das Thema der Wissenschaft, sind nur die Buchstaben, aus denen die Idee des Menschen sich lesen lässt. Es ist in der Welt wie in den Dramen des Gozzi, in welchen allen immer dieselben Personen auftreten, mit gleicher Absicht und gleichem Schicksal; die Motive und Begebenheiten freilich sind in jedem Stücke andere. Aber der Geist der Begebenheiten ist derselbe. Die Personen des einen Stücks wissen auch nichts von den Vorgängen des andern, in dem sie doch selbst agirten. Die Welt des Wechsels, der Gesetze und Relationen ist das Thema der *Wissenschaft.* Ihr Material Begriffe, ihre Methode Gründe. Die *Kunst* dagegen, das Werk des Genies, betrachtet das allein Wesentliche der Welt, den Gehalt der Erscheinungen, sie wiederholt die durch Contemplation aufgefassten ewigen Ideen. Die erste Betrachtungsart ist die des Aristoteles, die zweite soll die des Plato sein? Die erste gleicht den unzähligen, gewaltsam bewegten Tropfen des Wasserfalls, die zweite dem auf diesem tobenden Gewühl stille ruhenden Regenbogen. Genialität ist die Fähigkeit, sich rein anschauend zu verhalten, sich in die Anschauung zu verlieren. Der Geniale sieht in den Dingen nicht das, was die Natur wirklich gebildet hat, sondern was sie zu bilden sich bemühte, aber nicht zu Stande brachte. Er versteht die Natur auf halbem Wege und spricht rein aus, was sie nur stammelt; er drückt

dem harten Marmor die Form der Schönheit auf, welche ihr in tausend Formen misslingt, und ruft gleichsam der Natur zu: „Ja, das war es, was du sagen wolltest“. Nur so konnte der Grieche den Urtypus der menschlichen Gestalt finden und ihn als Kanon der Skulptur aufstellen. Und nur vermöge einer solchen Anticipation ist es uns allen möglich, das Schöne da, wo es der Natur gelungen ist, zu erkennen. Diese Anticipation ist das *Ideal*. Die menschliche Seele geht in der Kunst über die von der Natur gegebene Schönheit hinaus, und dies ist für unmöglich zu halten, wenn nicht der Seele eine Idee des Schönen innewohnt, welche Ideal heisst, und deren Vergleich mit der vorhandenen Natur erst bestimmt, was an jener schön sei, was nicht. Die Natur ist stumpf, der Künstler muss sie erst erklären, sagt K. Hillebrand. Wer ein Gemälde Titians aufmerksam ansieht, wird eine Masse von Farben, blau, roth, gelb, grün, entdecken, die er in der Natur nie am Fleische wahrgenommen; und ebenso ist's mit den Muskel- und Knochenlinien, die uns der Bildhauer zeigt. Diese Farben und Linien erdichtet der Künstler keineswegs; sie sind da in der Natur, aber der Künstler kehrt sie heraus, unterstreicht sie sanft. Unser Auge wird abgestumpft für Farben und Linien; wir denken nicht, wenn wir einen Kopf ansehen, dass sich die Haut anders auf dem Knochen, anders auf dem Knorpel, anders auf dem Fleische, anders auf dem Fette zeichnet: der Künstler macht es uns sogleich wieder anschaulich.

§ 14.

Ob Plato von der ästhetischen Idee ausging?

Dazu wäre nöthig, dass er von der *anschaubaren* Welt ausgegangen sei. Schopenhauer denkt sich Plato vor einem Thiere stehen und sagen: „Dieses Thier hat keine wahrhafte

Existenz, sondern nur eine scheinbare, ein beständiges Werden, ein relatives Dasein, welches ebensowohl ein Nichtsein als ein Sein heissen kann. Wahrhaft seiend ist allein die Idee, die sich in diesem Thiere abspiegelt oder das Thier an sich selbst αὐτὸ τὸ θηρίον, welches von nichts abhängig, sondern an und für sich ist καθ' ἑαυτὸ ἀεὶ ὡσαύτως, nicht geworden, nicht endend, sondern immer auf gleiche Weise ἀεὶ ὂν καὶ μηδέποτε μήτε γιγνόμενον μήτε ἀπολλύμενον. Sofern wir nun in diesem Thier seine Idee erkennen, ist es ganz einerlei und ohne Bedeutung, ob wir dies Thier jetzt vor uns haben oder seinen vor tausend Jahren lebenden Vorfahr, ferner auch, ob es hier oder in einem fernen Lande ist, ob es in dieser oder jener Weise, Stellung, Handlung sich darbietet, ob es endlich dieses oder irgend ein anderes Individuum dieser Art ist: dies alles ist nichtig und geht nur die Erscheinung an: die Idee des Thiers allein hat wahrhaftes Sein und ist Gegenstand wirklicher Erkenntniss." Es wäre möglich, dass jemand aus der Betrachtung der *sichtbaren* Welt auf die Annahme der Ideen kommt: aber Plato ist nicht auf diesem Wege dazu gekommen. Er nahm auch die Idee des Thieres an, aber erst später. Die Ideenlehre hat *nicht* ihre *Genesis* in der Betrachtung der sichtbaren Welt. Folglich hat sie auch keinen *ästhetischen* Ursprung: denn die ästhetische Contemplation setzt eben voraus, dass *angeschaut* werden kann. Vom Anschaubaren kam aber Plato nicht zur Ideenlehre, nur von solchen *nicht anschaulichen Begriffen* aus, wie gerecht, schön, gleich, gut.

§ 15.

Andere Gegengründe gegen die ästhetische Genesis.

1. Die Dialektik als Weg zur Idee. 2. Platos Missachtung der Kunst, die er ganz unästhetisch auffasst. 3. Seine Sympathie für Mathematik. Es ist wesentlich, dass man sein

Bild nicht völlig verzeichne: ist er eine spezifisch künstlerische Natur, die zum Philosophen wird? Ist er gerade von den bildenden Künsten inspirirt? Ist er ein Verehrer der Intuition, eines mystischen Erfassens vom Kern der Dinge? (was Schelling die intellektuale Anschauung der Dinge genannt hat). Ist es wahr, dass Plato „mehr der Erkenntnissweise folgt, aus welcher die Werke der schönen Künste jeder Art hervorgehen, dass Aristoteles dagegen der Vater der Wissenschaften war, der sie aufstellte, ihre Gebiete sonderte und jeder ihren Weg wies: Aristoteles, der sich auf dem Felde der Erfahrung so viel wie möglich hielt, Plato, der gerade in den Hauptsachen keinen scientifischen, sondern nur einen *mythischen* Vortrag finden konnte". Wir werden sehen, ob der mythische Vortrag wirklich etwas hier beweist. Erstens also die Dialektik, „die höchste Gabe der Götter, das wahre Feuer des Prometheus (Philebus 16 B), einziges Eigenthum des καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφῶν, sie habe alle anderen Wissenschaften und Künste zu beherrschen: der Dialektiker sei der, welcher in Frage und Antwort von seinem Wissen Rechenschaft zu geben weiss (also nicht mystisch), sie besteht aus συναγωγή Begriffsbildung, und διαίρεσις Eintheilung: 1. das Viele der Erfahrung auf Einen Gattungsbegriff zurückführen, 2. diesen in seine Artbegriffe zerlegen, methodisch den Einen Begriff durch die ganze Stufenleiter seiner Unterarten bis zum Einzelnen herabführen. Als dialektische Vorübung empfiehlt Plato die hypothetische Begriffserörterung, alle Folgerungen, welche sich aus einer Annahme ergeben, aber ebenso die aus der entgegengesetzten, sollen gezogen werden, um zu sehen, ob sie sich mit allem, was anderweitig als wahr anerkannt ist, verträgt (ἐξ ὑποθέσεως σκοπεῖν). Er bereitet jedenfalls die aristotelische Logik vor, diese wäre ohne die platonische Betonung und Praxis der Dialektik nicht entstanden: es ist das eigentlich philosophische Handwerk in

der Akademie. Das stimmt nicht zur Annahme eines ästhetisch contemplativen Naturells. Man gebe sich nur unbefangen dem Eindruck aller Dialoge hin. Zweitens steht dieser Annahme eine merkwürdige Gefühllosigkeit Platos für die *Kunst* entgegen. Die im engeren Sinne nachahmenden Künste, wie Malerei und dramatische Poesie, ahmen keineswegs die Ideen nach, sondern sind φαντάσματος μίμησις, sie bringen nicht ein Wirkliches hervor, sondern τοιοῦτον οἷον τὸ ὄν, ὂν δὲ οὔ, nur ein εἴδωλον der Dinge, sie sind πόρρω τοῦ ἀληθοῦς, τρίται ἀπὸ τῆς ἀληθείας, die Dichter sind μιμηταὶ εἰδώλων ἀρετῆς καὶ τῶν ἄλλων, ihre ἀλήθεια bleibt ihnen fremd. Die Kunst hat Lust zum Ziel, schmeichelt den Neigungen der Massen, ihr Inhalt meist unsittlich und verkehrt, sie gewöhnt den Zuhörer unvermerkt an unsittliche Gesinnungen und Handlungen. Nachahmen ist überhaupt schon sittlich bedenklich. Mitleid, Jammer, Lachlust, Schadenfreude, Zorn u. s. w. sind alles schlimme Leidenschaften, die die Kunst verstärkt. Bemerkenswerth die Feindseligkeit gegen Homer. Die unbedingte Anwendung des *sittlichen* Maassstabes zeigt schon, dass Plato keine unmittelbare Stellung zur Kunst hat, am wenigsten zur bildenden Kunst, die immer sehr beiläufig erwähnt wird. Die ächte Lust am Wirklichen, das Vollwerden des Herzens beim Anschauen der Welt ist Plato ganz fremd. Nun wäre es noch erlaubt, von dem Kunstkenner und -beurtheiler Plato an den *Künstler* Plato zu appelliren. Gewiss ist, dass seine künstlerische Kraft in der Schriftstellerei (die er nicht so wichtig nimmt wie wir) sehr nachlässt, dass nur ganz wenige Dialoge überhaupt *componirt* sind. Immer grauer, immer ungefüger (Parmenides, Philebus). Selbst bei Phaedrus und Symposion ist der *Wettkampf* nicht zu vergessen (gegen die Prosaredekünstler seiner Zeit). Die dramatische Kraft Platos ist erstaunlich überschätzt worden. Von der Sprache ist zwar wahr, dass sie grenzenlos reich

ist, aber das Urtheil der Alten war ziemlich herbe (Schwanken zwischen den Stilarten, übertrieben, dithyrambisch u. s. w.). Der grösste Zauber liegt eben für uns auch darin, dass damalige Menschen geschildert werden, dass wir die Sprache der damaligen höchsten Gesellschaft und ihre Sitten wahrnehmen u. s. w. Kurz: was Plato an künstlerischem Trieb besitzt, das ist ein *Nebentrieb* seiner Natur, kein beherrschender Haupttrieb. Und zwar wird dieser Trieb von einem andern *beherrscht*, von dem sittlichen. Er ist *Ethiker* durch und durch. Die Genesis der Ideenlehre ist nicht ohne diesen ethischen Trieb zu verstehen, wohl aber ohne jenen künstlerischen Nebentrieb. *Drittens* die Abneigung der künstlerisch contemplativen Naturen gegen *Mathematik* ist bekannt, denn sie betrachtet gerade die allgemeinsten Formen der Erscheinung, Raum und Zeit, im Gegensatz zu der Betrachtung, welche nur den Inhalt der Erscheinung ins Auge fasst. Ausserdem wird die logische Behandlung der Mathematik solchen Menschen widerstreben, weil diese die wahre Einsicht verschliesst und so unbefriedigend ist, als eine blosse Verkettung von Schlüssen: vor allem wird das Gedächtniss angestrengt, um all die früheren Sätze gegenwärtig zu haben. Die Erfahrung bestätigt, dass grosse Genien in der Kunst keine Fertigkeit in der Mathematik haben. Alfieri erzählt, dass er nie nur den vierten Lehrsatz des Euclides begreifen gekonnt. Goethe ist der Mangel mathematischer Kenntnisse oft genug vorgeworfen worden. Dem steht die Schätzung der Mathematik bei Plato entgegen. Sie ist die nothwendige Vorstufe für den, der zur Ideenlehre hinwill. Der Gegenstand der mathematischen Wissenschaft liegt zwischen der Idee und der sinnlichen Erscheinung in der Mitte; so ist auch die Mathematik ein Mittleres zwischen der gewöhnlichen sinnlichen Vorstellungsart und der reinen Wissenschaft: von der Vorstellung unterscheidet sie sich darin, dass sie sich mit dem

Wesen der Dinge, mit dem Gemeinsamen und Unveränderlichen beschäftigt, von der Wissenschaft, dass sie die Idee nicht rein an sich, sondern erst am Sinnlichen erkennen lässt. Das Wort μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω. Goethe III 215 der 40 Bd.

§ 16.

Das ethische Element in der Genesis der Ideenlehre.

Die wunderbare Hoheit und Grösse seiner sittlichen Natur ist allgemein anerkannt: in der Grabschrift Laert. III 43 heisst es σωφροσύνῃ προφέρων θνητῶν ἤθει τε δικαίῳ; Olympiodor sagt c. 6 von Plato und Homer δύο γὰρ αὗται ψυχαὶ λέγονται γενέσθαι παναρμόνιοι. Der ethische Zug tritt ebenso hervor als der ästhetische zurück. Nun sagt Aristoteles ausdrücklich, dass er von den *ethischen* Untersuchungen des Sokrates ausging für die Annahme einer unsinnlichen Welt. Deshalb ist, bei der Vollendung des Systems, die Idee des *Guten* die höchste geblieben. Wie die Sonne in der sichtbaren Welt zugleich Leben und Erkenntniss hervorbringt, wie sie das Auge erleuchtet und die Dinge sichtbar macht, zugleich aber auch alles zum Wachsthum bringt, so ist in der übersinnlichen Welt das Gute die Quelle des Seins und des Wissens, der Erkennbarkeit und der Erkenntniss; und wie die Sonne höher ist als das Licht und das Auge, so ist das Gute höher als das Sein und das Wissen (γνῶσις, ἀλήθεια Wahrheit des Seiens, Wirklichkeit) Republ. VI 508 E. Hier ist das prädominirende Element in Platos Seele erkannt: das wird auch bei der Genesis der Ideenlehre thätig gewesen sein. Die Aufgabe war, die Welt zu finden, die der wahrhaft Gute als *seine* Welt anerkennt, wo er nicht mehr beunruhigt und verführt wird, wo alle Sinnlichkeit schweigt, wo es kein Sehen, Hören und Fühlen mehr giebt. Das Gutsein, die Vollkommenheit gehört zum Wesen jeder Idee; nicht die ästhetische Voll-

kommenheit, aber die ethische. Der Idealcharakter ist etwas anderes als der gemeine Gattungscharakter. Der erstere findet sich mehr oder minder ausgeprägt oder vernachlässigt, während die Merkmale des letzteren sich auch in dem unvollkommenen Exemplar genau ebenso wie in dem vollkommensten antreffen lassen müssen. Man denke den Idealmenschen und den Gattungscharakter Mensch. Aber es giebt zwei Arten von Idealmenschen, zwei Arten von Idealcharakteren überhaupt. Plato meint den Idealcharakter, aber nicht als ästhetischen. Das ästhetische Ideal des Menschen ist anschaubar: die Griechen haben es gefunden und dargestellt, d. h. die ästhetische Idealität zeigt sich in fixirbaren Formen und Linien. Die ethische hat gar nichts mit Formen und Linien zu thun: τὸ ἀγαθόν ist ἀΐδιον. Selbst die Idee des Schönen ist bei Plato vollkommen körper- und farblos, es soll mit nichts Besonderem, weder einem leiblichen noch einem geistigen verglichen werden Symp. 211 A., nichts der Erscheinung Angehöriges hängt ihr mehr an. Die schöne Erscheinung ist ein störendes Beiwerk, die allerunterste Stufe auf der Leiter der Schönheit. Das ist nicht die Sprache des Künstlers, sondern des Ethikers, der τὸ καλόν in τὸ ἀγαθόν aufgehen lässt. Das Uebel kann nicht zu dem wahren Wesen der Dinge gehören; es giebt sich als ein Nichtseinsollendes unmittelbar zu fühlen. Von dem Uebel ist der Trieb unzertrennlich, es zu fliehen und also seinen Zustand zu ändern. Im Uebel *fühlen* wir den Widerspruch in der Wirklichkeit. Das wahre Wesen kann nur rein gut und vollkommen sein.

§ 17.

Ueber das pythagoreische Element in der Ideenlehre.

Was die Lehre der Herakliteer, was Sokrates dafür zu bedeuten hat, haben wir gesehen. Es ist nun auffallend, dass

bis jetzt noch die wesentlichste Einwirkung nicht genannt ist — die *pythagoreische.* Dazu müssen wir noch einmal die Stelle des Arist. met. I, 6 betrachten. „Auf die genannten Systeme, sagt er, folgten die Untersuchungen Platos, welche zwar in den *meisten Punkten* sich an die Pythagoreer anschlossen, in einigem aber auch von den italischen Philosophen abwichen. Da nämlich Platon in seiner Jugend zuerst mit Kratylos und den Ansichten Heraklits vertraut geworden war, dass alles Sinnliche in stetem Flusse begriffen und darum ein Wissen desselben nicht möglich sei, so hat er daran auch später festgehalten. Da aber andererseits Sokrates das Sittliche mit Ausschluss der ganzen Natur zum Gegenstande seiner Untersuchung machte, und in jenem das Allgemeine suchte und den Begriffsbestimmungen zuerst sein Nachdenken zuwandte, so schloss er sich deshalb an ihn an und kam zu der Ansicht, die Begriffe könnten sich nicht auf das Sinnliche beziehen, sondern auf etwas Anderes, sofern es bei dem steten Wechsel des Sinnlichen unmöglich sei, von einem sinnlichen Gegenstande einen allgemeinen Begriff aufzustellen. So nannte er dieses Allgemeine Ideen des Seienden, von denen alle sinnlichen Dinge getrennt seien, und nach denen sie benannt würden; denn vermöge der Theilnahme an den Ideen existire das Viele, das mit diesem gleichnamig sei. Hier hat Plato nur den Ausdruck *geändert,* denn die Pythagoreer lassen das Seiende durch eine *Nachahmung* der Zahlen existiren, Plato mit anderen Worten durch eine *Theilnahme.* Was aber diese Theilnahme an den Ideen oder diese Nachahmung eigentlich sei, das haben sie ununtersucht gelassen. Ferner nimmt Plato als Mittleres zwischen dem Sinnlichen und den Ideen das Mathematische an, das sich vom Sinnlichen durch seine Ewigkeit und Unbewegtheit unterscheide, von den Ideen dagegen dadurch, dass von ihm vieles Gleiche vorhanden

sei, während jede Idee nur als eine einzige existire. Da aber die Ideen die Ursache des Seins der anderen Dinge sein sollen, erklärte er die Elemente der Ideen für die Elemente des Seienden. Als materielles Prinzip gilt ihm das Grosse und das Kleine, als formales das Eins; denn aus dem Grossen und dem Kleinen lässt er durch Theilnahme an dem Eins die Idee, d. h. die Zahlen, entstehen. Dass aber das Eins Substanz sei und nicht bloss von etwas Anderem ausgesagt werde, hat er in ähnlicher Weise wie die Pythagoreer angenommen, und auch darin stimmt er mit diesen überein, dass die Zahlen die Ursache des Seins für das Uebrige seien. Eigenthümlich dagegen ist, dass er das Unbegrenzte, welches bei Jenen Eins ist, zu einer Zweiheit machte, und aus dem Grossen und Kleinen bestehen lässt; ferner dass er die Zahlen vom Sinnlichen trennte, während sie die Zahlen für die Dinge selbst erklärten und das Mathematische nicht zwischen das Sinnliche und die Ideen hineinsetzten. Dass er nun abweichend von den Pythagoreern das Eins und die Zahlen von den Dingen trennte und die Ideen einführte, das hat seinen Grund in den logischen Untersuchungen — die früheren wussten ja nichts von Dialektik."

§ 18.

Die Zahlen bei den Pythagoreern.

Sie haben etwas Sinnlich-nicht-wahrnehmbares für das Wesen der Dinge gehalten — doch darin ist ihnen Parmenides vorangegangen. Aber das wahrhaft Seiende ist πολλά — darin ist Anaxagoras ihr Vorgänger. Aber beides vereinigt bezeichnet ihren neuen Standpunkt: das wahre Sein ist Vieles und ist sinnlich nicht wahrnehmbar. 1. *Damit sind sie die Vorgänger* Platos. Die *Zahlen* sind das Wesen der sinnlichen Dinge, das eigentlich Reale, zugleich der Stoff und die Eigen-

schaften der Dinge: die Dinge sind durch *Nachahmung* der Zahlen entstanden, denn sie haben die vielfache Aehnlichkeit der Dinge mit den Zahlen bemerkt. 2. *Damit sind sie wieder Vorgänger* Platos, zu sagen, die empirische Welt ist die *Nachahmung* der wahren ὄντα. Die Zahlen sind die Substanz der Dinge, sie sind das Urbild derselben, die Dinge sind gerade deshalb ein Abbild der Zahlen, weil die Zahlen das Wesen sind, aus dem sie bestehen; sie sind das Gesetz in den Dingen, denn das Gesetz verhält sich zur Ausführung, wie das Urbild zum Abbild. Wir erinnern uns lauter ähnlicher Bestimmungen über die Ideen. Die grosse That der Pythagoreer kommt auch Plato zu Gute: dass sie gegen Parmenides sagen: wie ist eine Vielheit möglich? Nur dadurch, dass auch das Nichtseiende *ist*; ein Sein hat. Dies Nichtseiende bezeichnen sie als das ἄπειρον, das indefinitum, was gar keine bestimmten Qualitäten hat; dem steht das absolut Bestimmte gegenüber. Jedes wahrhaft Seiende hat beide Elemente; und daraus, dass es zwei Elemente giebt, ergiebt sich auch die Vielheit. Auch Plato nimmt wie sie ein solches ἄπειρον an; er nennt es das Grosse und Kleine, d. h. die Quantitäts-Unbestimmtheit τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν. Um die Vielheit der Ideen zu erklären, muss jenes ἄπειρον angenommen werden, als das eine Element der Idee; ebenfalls um die Vielheit der sämmtlichen Dinge zu erklären, unter der Herrschaft der Einen Idee. Es ist eine unsichtbare und gestaltlose Wesenheit, es hat keine festen Eigenschaften, sondern ist eine extensive und intensive Unbestimmtheit, ein Nichtseiendes. Aus dem ersten Element τὸ ἕν (der Idee des Guten) und dem zweiten Element τὸ ἄπειρον (τὸ θάτερον und den Ideen, ihrer Verschiedenheit von einander) entsteht die Reihe von einzelnen Ideen. 3. Also: *Wie* Plato *die Vielheit der Ideen entstehen lässt, so lassen die Pythagoreer die Vielheit der Zahlen entstehen, aus* ἕν *und* ἄπειρον. Dieses selbe ἄπειρον verwendet

Plato dann, um die Vielheit der Exemplare Einer Idee zu erklären: er lässt aus dem ἄπειρον der primitiven Materie eine secundäre Materie hervorgehen.

§ 19.

Die pythagoreische Unsterblichkeitslehre.

Wir sehen, dass Plato die Annahme einer Vielheit von ὄντα und zwar von unsinnlichen den Pythagoreern verdankt, ebenso die Lehre, dass die empirischen Dinge Nachahmungen jener wahren ὄντα seien. Wie kommen wir aber nun dazu, trotzdem wir nur in der empirischen Welt leben, etwas von den Ideen *wissen* zu können? Woher kommen wir zum ἴσον, ἀγαθόν, das uns doch in der Wirklichkeit nicht aufstösst? Woher bestimmen wir jene Aehnlichkeit der Dinge mit der Idee? Hier kommt Plato die Lehre von der *Unsterblichkeit* der Seele zu Hülfe. Die Seelen sind, wie Philolaus sagt, zur Strafe an den Körper gebunden; der Körper ist ein Kerker, in den sie die Gottheit zur Strafe versetzt hat, aus dem sie sich daher nicht eigenmächtig befreien darf. Hat die Seele sich vom Körper getrennt, so führt sie in einer höheren Welt ein körperloses Dasein. Natürlich nur dann, wenn sie sich dieses Glücks würdig gezeigt hat. Sonst Seelenwanderung zur Busse durch verschiedene Leiber. Diese ganze Lehre nimmt Plato an. Das Erkennende ist eine, vom Leibe grundverschiedene immaterielle Substanz, genannt Seele; der Leib ist ein Hinderniss der Erkenntniss. Daher ist alle durch die Sinne vermittelte Erkenntniss trüglich: die allein wahre ist die von aller Sinnlichkeit (also Anschauung) freie und entfernte, mithin das reine Denken, das Operiren mit abstrakten Begriffen. Denn dieses verrichtet die Seele ganz aus eignen Mitteln; folglich wird es am besten von statten gehen, wenn sie sich vom Leibe getrennt hat. Eine äusserst

folgenreiche Lehre! Erst Locke drang wieder auf Untersuchung des Ursprungs der Begriffe und stellt hin, dass es *keine* angeborenen Begriffe gebe. Also 1. es *giebt* Erkenntniss (Sokrates), 2. aber *wie* ist sie möglich? Durch Präexistenz der Seele, Wiedererinnerung, ἐπιστήμη = ἀνάμνησις, Verkehr mit den *wahren* ὄντα, Leib und Sinn als Nebel und Maja.

§ 20.

Die pythagoreische Schätzung der Wirklichkeit.

Pythagoras tritt uns als religiöser Reformator entgegen; ganz sicher ist, dass er mit den Orphikern in der Lehre von der Seelenwanderung und gewissen religiösen Observanzen übereinstimmte. In der tieferen Deutung des längst geheiligten Dienstes der chthonischen Götter sucht er sein Heil. Er lehrte die irdische Existenz als einen Zustand der Busse für alten Frevel begreifen. In ihm haben wir das eine Vorbild des Plato, soweit er Reformator sein will, besonders auch politischer. Heraklit erklärt die Natur Platos nach dieser Seite nicht. Auch der ganz populäre, innerhalb des griechischen Staates stehen bleibende Sokrates nicht. Die religiöse Abschätzung der Wirklichkeit und der tiefe Pessimismus ist pythagoreisch. Ebenso das Mittel der Sektenstiftung und Akademie (oligagogisches Talent).

§ 21.

Register der Einwirkungen auf Plato.

Von Kratylus: desperate Gesinnung über die Welt der φαινόμενα, mit Hülfe der Sinne keine Erkenntniss möglich. Alles Sinnliche im Fluss. Von Sokrates: mächtige Einwirkung der sittlichen Idealität. Vorbild im Kampf gegen seine Zeit. Uebung in der Begriffs- und Definitionenbildung. Richtung auf das ethische Nachdenken. Von den Pythagoreern: das

Bild des ethisch-politischen Reformators, des Sektenstifters. Es giebt viele wahre ὄντα. Die empirischen Dinge sind ihre Abbilder. Die Seele ist unsterblich. Das Leben und die Vereinigung mit dem Leibe ist eine Busse, der Philosoph hat sich möglichst vom Leibe zu befreien. — Erst nach der innigsten Aufnahme pythagoreischer Elemente bildet sich die grosse Conception der Ideenlehre: zugleich die Gründung der Akademie; und kurz darauf entsteht die erste Schrift Platons, der Phaedrus, voll der Ueberschwänglichkeit der Conceptionsperiode.

§ 22.

Die Genesis des Philosophen im Phaedo 96—102a.

Schleiermacher, Stallbaum, Hermann, Susemihl erkennen hier den Platonischen Entwicklungsgang. Sokratischen nahmen Boeckh, Ueberweg und Volquardsen (Rhein. Mus. XIX 505) an. Frage: Wird dort überhaupt die Enstehung der Ideenlehre geschildert? Nein. Sondern die Genesis der διαίρεσις und ἐπαγωγή, der sokratischen Begriffslehre. Sokrates erzählt: als junger Mensch warf ich mich mit grösstem Eifer auf die φύσεως ἱστορία. Das stimmt nicht zu Platos Anfängen: leidenschaftliches Naturstudium fand er nicht bei Kratylus. Noch sei des Anaxagoras Lehre unbekannt gewesen; da habe er einmal aus einem Buche des Anaxagoras vorlesen hören. Aber als Plato jung war, war die Kenntniss der anaxagoreischen Philosophie ganz allgemein (er ist im Sterbejahr des Perikles geboren). Das sind zwei wesentliche Einwendungen. Nun der Charakter der Genesis! *Erste Periode* — Studium und Kritik der verschiedenen Physiker: er wendet sich hin und her πολλάκις ἐμαυτὸν ἄνω κάτω μετέβαλον σκοπῶν. Zuletzt fundirt er sich hier diese Art von σκέψις ἀφυής. Das ist

das eine Resultat: das andere, dass er nicht weiss, was er zu wissen meinte, dass er seine frühere feste Meinung verlernt hat, ἀπέμαθον ἃ πρὸ τοῦ ἤμην εἰδέναι. Es tritt ein qualvoller Zustand, eine ἀθυμία ein. Doch einer ἀθυμία über das Wissen begegnen wir auch bei Plato; ist sie auf gleiche Weise herbeigeführt? Bei Plato ist es der Satz des Kratylus, dass alles in Fluss ist und kein Wissen zulasse; es giebt kein Wissen. Bei dem Philosophen des Phaedo: „ich habe kein Wissen", die Gründe, „ich weiss das Werden nicht mehr zu erklären. Wenn 1 zu 1 hinzutritt πρόσθεσις, entsteht eine Zweiheit. Wenn 1 gespalten wird σχίσις, entsteht eine Zweiheit: so entsteht sie auf entgegengesetzte Weise, durch Verkleinern und Vergrössern. Folglich habe ich kein Wissen über das Werden." Das heisst: meine früheren Annahmen waren unlogisch. Sokrates ist sehr fern von einer Desperation über die Möglichkeit des Wissens überhaupt: in der Plato sich befand. Dazu kommt, dass Plato nicht sagen kann, a) er sei durch sich selbst, b) durch Hin- und Herrühren der früheren δόξαι περὶ φύσεως, c) *zuerst* zu jenem eigenthümlichen Wissen des Nichtwissens gelangt, d) und dass er *selbst* den Weg heraus gefunden habe. Vielmehr ist das Wissen des Nichtwissens das berühmte Charakteristicum des Sokrates, nicht des Plato. *Zweite Periode:* Aus Anaxagoras fällt ihm der Grundgedanke auf ὡς ἄρα νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος. Also als Antwort auf die Frage nach dem Grund des Werdens: der vernünftige Zweck, dass alles in der Natur ὅτι βέλτιστα geordnet sei. Wir sehen, der Philosoph ist immer noch innerhalb der φυσικὴ ἱστορία: während Plato mit erkenntnisstheoretischer Verzweiflung begonnen hat. Als nun der phaedonische Sokrates den Anaxagoras weiter liest, merkt er, dass jener den grossen Gedanken gar nicht benutzt hat, dass er den νοῦς als αἴτιος nicht kennt, sondern Luft, Wasser usw. Der historische Sokrates hat die

helle Freude an jenem Gedanken, Memor. I, 4, 7 und 8: „Dass ein νοῦς in der Natur walte, durch den Alles sich εὐτάκτως verhalte; das All ἔοικε σοφοῦ τινος δημιουργοῦ καὶ φιλοζώου τεχνήματι. *Dritte Periode.* Er verfällt auf eine ganz neue Weise, als die der Physiker war. Diese neue Betrachtungsweise heisst ein ἄλλος τρόπος τῆς μεθόδου, um zur Erkenntniss zu gelangen, δι' ὅτι ἓν γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, eine andere ζήτησις τῆς αἰτίας. Es ist eine zweite Seereise δεύτερος πλοῦς. Urbane Aeusserung des Entdeckers, „er knete diese Weise aufs Geratewohl sich selbst zurecht" τοῦτον τὸν τρόπον αὐτὸς εἰκῇ φύρω. Der Forschende lässt die Betrachtung mit Augen und anderen Sinnen fahren und sucht die Begriffe der Dinge festzustellen. Seine Methode: er stellt einen Begriff hypothetisch auf, der ihm der beste scheint. Dann wird untersucht, was aus dieser Hypothese folgt, ob anderes mit der Definition im Einklang ist. Zu jedem Begriff wird dann ein höherer, zu jeder Hypothese eine höhere gesucht, bis man zu der kommt, die genügend ist, ἐπί τι ἱκανόν. Das Resultat dieses δεύτερος πλοῦς sind der λόγος, die Begriffe, die *sokratische* Entdeckung, nicht platonische, Memor. IV, 6, 1/I, 1, 16/III 9. Arist. Met. 13, 4. Mit einem solchen λόγος glaubt Sokrates bei Xenophon das Wesen jedes Dings zu begreifen, darauf war sein Streben unablässig gerichtet. Auch bei Xenophon wird jeder λόγος zuerst nur hypothetisch eingeführt und heisst deshalb auch ὑπόθεσις IV 6, 13. — Also die Genesis entspricht der Platonischen *nicht:* von jenen charakteristischen Einwirkungen des Kratylus, Sokrates, Pythagoreer ist nichts wiederzuerkennen. Sondern auf Sokrates bezieht sie sich: ohne dass wir sagen könnten, wieweit Plato die *wahrscheinliche* Entwicklung des Sokrates oder eine ihm historisch bewusste gegeben hat. Jedenfalls ist es nicht seine eigene.

§ 23.

Plato als Ethiker.

Im Sittlichen liegt die dominirende Kraft Platos: und gerade hier ist er mitten im Kampfe: auf der einen Seite die Altathener, an der Spitze die καλοὶ κἀγαθοί, die an der überkommenen Sitte zäh festhalten, auf der andern die Sophisten, die an allem Herkommen rütteln. Jenen weist er das Ungenügende und Unwissenschaftliche ihrer Tugendbegriffe nach, da sie sich statt an das Wesen nur an eine oder andere hervortretende Eigenschaft der Tugend halten. Der Gang der kleinen Dialoge dieser: es wird der Begriff von einer Tugend z. B. σωφροσύνη aufgestellt, die einzelnen Momente des Begriffs untersucht, vervollständigt, berichtigt und der ganze Begriff wieder verworfen: es wird ein zweiter, ein dritter Begriff aufgestellt, modifizirt und wiederum fallen gelassen, und das ganze Gespräch schliesst mit einem Zweifel ab (Charmides, Laches, Euthyphron, Menon). So kämpft Plato gegen die Vertreter der populären Tugendbegriffe. Der Kardinalsatz der Sophisten ist die *Identität* von ἡδύ angenehm und ἀγαθόν. Klar wird dies besonders im Gorgias: hatte einmal Kallikles die Verschiedenheit von ἡδύ und ἀγαθόν zugestehen müssen, so muss er unwillig zurückweichen, auch in allen übrigen Sätzen der Sophistik. Die Beweise gegen die Identität finden sich im Gorgias, Philebus und Republik. 1. Selbst die, welch Lust und Gut für identisch halten, gestehen ein, dass es auch schlechte Lüste neben den guten giebt, folglich sie gezwungen werden, dasselbe für gut und schlecht zu halten. 2. Nimmt man sie für identisch, so muss man das Lustgefühl zum Maassstab der Beurtheilung des Werthes machen. Das ist absurd; gerade bei krankhaftem Zustand des Körpers oder der Seele steigert sich das Lustgefühl. 3. Das Gute kann nie mit seinem Gegen-

theil, dem Schlechten und Ueblen, zu gleicher Zeit an einem und demselben Dinge anwesend sein; die Lust aber ist mit ihrem Gegensatz, dem Schmerzgefühle, unzertrennlich verbunden. Die Lust besteht in der Stillung eines Bedürfnisses, das Bedürfniss ist etwas Unangenehmes: im Momente der Befriedigung ist Lust und Schmerz verbunden, mit der Befriedigung hören sie zugleich auf.

Dieser Beweis kann nur Gültigkeit haben, insofern die Lust als Befriedigung eines Bedürfnisses aufgefasst wird; das ist aber nach Plato nur die gemischte und unreine Lust. Es giebt aber mehrere Arten von Lust, auch eine Art von ungemischter und reiner Lust. So muss der allen Lustarten gemeinsame Begriff untersucht werden, um von da aus die Identität von Lust und Gut zurückzuweisen. Dies geschieht im Philebus. Es giebt vier Kategorien des Seienden: das Unbegrenzte, das Begrenzende, das aus beiden Gemischte und die Ursache der Mischung. In die erste Kategorie gehört alles, was durch kein Maass ποσόν bestimmbar ist, sondern sowohl dem Umfange als der Intensität nach unbegrenzt ist. Dahin rechnet Plato Lust und Schmerz, mit dem Beifall der Anhänger der Lustlehre; denn, meinen sie, die Lust wäre nicht das höchste Gut, wenn sie nicht dem Umfange nach und der Intensität nach unbegrenzt wäre. Besteht nun die Natur der Lust darin, dass sie etwas Unbestimmtes, etwas nicht fest in sich Abgeschlossenes ist, so folgt, dass ihr nur ein Werden, nicht ein Sein zukommt. Darin sieht Plato den Hauptbeweis gegen die Identität von Gut und Lust. Weil nämlich jedes Werden wegen irgend eines Andern wird, wegen irgend eines Seins, also sein Ziel und seinen Zweck nicht in sich selbst hat, sondern ausser sich, in einem Sein, so kann die Lust als ein Werden nicht mit dem Begriff des Guten zusammenfallen, da dies seinen Zweck in sich hat. Zudem würde der, der in die Lust die Glückseligkeit setzt,

ein immerwährendes Werden und Vergehen für sich erwählen, da mit dem Werden das Vergehen nothwendig verbunden ist.

§ 24.

Allgemeine Bestimmung über Tugend.

Unter ἀρετή versteht er die Beschaffenheit einer Sache, wodurch sie fähig wird, ihrem Zwecke zu entsprechen. So redet er von einer ἀρετή der Augen, Ohren u. s. w. Jedes Ding hat seine eigene Tugend. Die Tugend jedes Dings ist a) sein wahrhaft Gutes: denn das Gute eines Dings ist nichts ihm Fremdes, sondern das, was seinem innersten Wesen angehört, ihm ursprünglich eigenthümlich ist. Die Tugend ist ferner b) seine Schönheit: denn schön ist irgend etwas durch sein angemessenes Sein, durch sein maassvolles geordnetes Wesen. Die Tugend ist c) der wahre Nutzen und Vortheil für jedes Ding: denn die Begriffe schön und gut stehen zu dem Nützlichen im Verhältniss von Ursache und Wirkung. Da endlich alles, was naturgemäss ist, auch angenehm ist, überhaupt das Angenehme nur ein Moment des Schönen und Guten ist, so besteht in der Tugend einer Sache auch d) das angenehme Sein derselben. Somit ist die Tugend z. B. des Körpers seine Tauglichkeit, Stärke, Schönheit, Gesundheit, Wohlbefinden.

Tugend im engeren Sinn ist Tugend der *Seele*. Sie ist das ihrem Wesen angemessene Sein, in welchem sie fähig ist, ihre Aufgabe zu erfüllen. Daher wird auch die Strafe als etwas Gutes angesehen, weil sie, als eine Arznei, die Seele wieder in ihren naturgemässen Zustand zurückversetzt. Unrecht thun ist nicht allein der Sitte, sondern auch der Natur nach hässlicher als Unrecht leiden. Die Tugend ist das wahre Gut der Seele; dieser Satz muss bleiben bei Ausschluss aller äusseren Folgen, ja selbst, wenn sie den Göttern

verborgen bliebe und von den Menschen verkannt und als das Gegentheil angesehen würde: wie das Laster das grösste Uebel ist, ob es auch als das Gegentheil gilt. Die Tugend ist die wahre Schönheit, Gesundheit, Kraft und Wohlbefinden der Seele; und die Frage, ob es mehr nütze, tugendhaft und gerecht sein oder ungerecht, wenn man mit der Ungerechtigkeit auch die grössten äusseren Vortheile erringen könne, ist lächerlich, da ohne Tugend Schönheit, Gesundheit, Reichthum keinen Werth hat. Die Tugend ist nichts Beschwerliches und Lästiges, sondern sie muss als das naturgemässe Sein der Seele auch angenehm sein. Gerade nur der Tugendhafte hat wahre Lust: man soll auf dem sittlichen Gebiete gerecht, gut, schön nicht von dem ἡδύ trennen. Wenn die Sophisten die Gebote der Selbstbeherrschung als des freien Mannes unwürdig erklären: so ist gerade die Tugend des freien Mannes würdig, weil sie nur das naturgemässe Sein der Seele, nichts ihr Fremdes und Aufgedrungenes ist. δουλοπρεπὲς ἄρα ἡ κακία, ἐλευθεροπρεπὲς δὲ ἡ ἀρετή.

Hier liegt der Schluss zu Grunde: das naturgemässe, zweckentsprechende Sein eines Dinges nennen wir seine ἀρετή. Folglich wenn wir von der ἀρετή der Seele reden, können wir nur das naturgemässe, zweckentsprechende Sein derselben meinen. Heisst das nun: es ist das *Wesen* jedes Dings, seiner Natur, seinem Zweck zu entsprechen? oder heisst es: es ist die *Aufgabe* jedes Dings, seinem Zweck zu entsprechen? Im ersten Falle ist ein Widerspruch zwischen Wesen und Zweck undenkbar: jedes Ding *muss* seinem Charakter der Gattung, dessen Zweck es erfüllen soll, entsprechen. ἀρετή wäre dann *Wesen*, dann gäbe es *immer* ἀρετή, weil es mit Gattungscharakter zusammenfiele. Gehört die ἀρετή zum *Wesen* der Seele, so wäre in ihr die κακία unmöglich. Also ist das Andre gemeint: es ist die *Aufgabe* jedes Dings, seinem Zweck zu entsprechen. Das heisst: Plato folgert nicht aus dem

Gattungscharakter (das, was alle Seelen zu Seelen macht), sondern aus dem Idealcharakter. Die vollkommene Seele, die Idee der Seele ist zugleich das wahre *Wesen*, ist *real*. Dieser Realität gemäss sein heisst die ἀρετή eines Dinges. Hier liegt also die Ideenlehre zu Grunde, dass nur die Idee wahres Sein und Wesen hat. Aus dem wahren Sein werden all die andern Prädikate: wahrhaft, gut, schön, nützlich herausgezogen.

§ 25.

Wie ist κακία der Seele möglich?

Warum entsprechen nicht alle Seelen ihrem Idealcharakter? Aus Unwissenheit: denn alle Seelen *glauben*, durch ihr Thun ihm zu entsprechen. (Die Frage wird also zu der Frage zurückgewiesen: wie ist Irrthum möglich?) Niemand ist zügellos, ungerecht in der Ueberzeugung, es sei für ihn schlecht, was er thue, sondern in der falschen Meinung, es sei für ihn gut: ganz falsch sei die Meinung der Masse, dass jemand verleitet von der Leidenschaft des Zorns, der Rache, der Lust gegen sein Wissen handle; niemand sei freiwillig böse. κακὸς ἑκὼν οὐδείς. In der Unkenntniss dessen, was recht und gut ist, sieht Plato die Quelle alles Bösen, Unwissenheit ἄνοια νόσος ψυχῆς. Die Erkenntniss des Guten hat das Guthandeln nothwendig zur Folge. Wissen ist die Grundbedingung der Tugend. Ohne Wissen sind alle Tugenden nur Schattenbilder der Tugend, ohne Wahrheit und ohne Kraft, da sie nur Lust für Lust, Schmerz für Schmerz, Kleineres für Grösseres eintauschen, während die wahre Münze, um die man alles eintauschen kann, das Wissen (φρόνησις) ist. [Phaedo 69 A B.].

Der Philosoph, dessen Leben von Wissen geleitet ist, besitzt alle Tugenden. Aus dem Satze, dass das Wissen die Grundbedingung zur Tugend ist, folgt, dass die Tugend

auch lehrbar sein muss: alles Wissbare ist lehrbar. Wie werthlos Plato ein bloss gewohnheitsmässiges Tugendüben findet, sieht man aus dem Loose, das er in der Republik und im Phaedo diesen Tugendhaften verspricht (ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ oder ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας). Der stärkste paradoxe Ausdruck ist: wissentlich Unrecht thun wäre besser (NB. wenn es möglich wäre!) als unwissentlich Unrecht thun (wobei wohl *nicht* an die vom Philosophen gebilligte Nothlüge, d. h. Lüge mit guter Absicht zu denken ist!); aber wissentlich Unrecht thun ist unmöglich (weshalb es Hipp. min. 376 A auch dazu heisst: εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος).

Die Reflexion ist also diese: jeder Mensch, der handelt, handelt mit einer Absicht, einem Zwecke: dieser ist immer ein Gut oder scheint es zu sein. Denn niemand will sich wissentlich schaden. Also kann das Wesen einer schlechten Handlung immer nur in einer falschen Meinung über das Gut liegen. Hat jemand das wahre Wesen eines Dings, seine Idee erkannt, so wird er nur das vollkommne Gut zum Zweck des Handelns machen können: denn ein anderes geringeres Gut jetzt als Ziel nehmen wäre soviel als sich selbst Schaden zufügen: was keiner thun kann. Ist also an Stelle der falschen Meinung die richtige Einsicht, so handelt der Mensch immer gut: also der wahre Philosoph ist der wahrhaft Gute. So lange der Mensch nicht die Idee erkennt, hat er keinen Maassstab für sein Handeln; seine Unwissenheit macht ihn schlecht. Jede Seele strebt zum Guten und kann sich nur vom Guten bestimmen lassen, d. h. sie strebt zu ihrem Urbilde hin, der Idee der Seele. Dass sie mit dieser nicht eins ist, hängt an der δόξα, an der mangelhaften Erkenntniss, die immer ein falsches Gutes als Ziel vorschiebt. Parmenides würde geschlossen haben: die Vielheit ist ein Irrthum, eine Täuschung der δόξα, alles Böse liegt in dieser täuschenden Vielheit.

§ 26.

Die vier Haupttugenden.

Weisheit, Tapferkeit, σωφροσύνη, Gerechtigkeit. Von der in kleineren Dialogen erwähnten ὁσιότης ergiebt sich, dass sie nur der auf die Götter sich beziehende Theil der Gerechtigkeit ist: μόριον τοῦ δικαίου τὸ ὅσιον. Die menschliche Seele besteht aus drei verschiedenen Theilen, dem denkenden Theil τὸ λογιστικόν, im Kopfe wohnend, dem muthigen θυμοειδές, in der Brust, und dem begehrlichen τὸ ἐπιθυμητικόν im Unterleibe. Die gesammte Seele vergleicht Plato mit der zusammengewachsenen Kraft eines befiederten Gespanns und seines Führers, Phaedrus 264 A. Diese drei Seelentheile werden im Staate zu drei Ständen erweitert, dem Herrscher-, Krieger-, Arbeiterstand; dem λογιστικόν im einzelnen Menschen entspricht das φυλακικὸν βουλευτικὸν γένος, dem θυμοειδές das ἐπικουρικόν, dem ἐπιθυμητικόν das χρηματιστικόν. Denn der Staat ist der Mensch im Grossen: und der Mensch ist der Staat im Kleinen. Dem Staate müssen, wenn er vollkommen gut ist, eben dieselben vier Tugenden zukommen, wie dem einzelnen Menschen; weshalb auch Plato seinen Staat construirt, um zuerst an ihm die vier Tugenden als mit grösseren Buchstaben geschrieben zu betrachten: damit dann dieselben Tugenden leichter in kleinerer Schrift an dem einzelnen Menschen untersucht werden können.

§ 27.

Weisheit σοφία φρόνησις νοῦς.

Der Staat hat diese Tugend nicht etwa wegen einzelner Kenntnisse seiner Bürger, sondern nur dann, wenn beim Stande der Herrscher jenes Wissen vorhanden ist, das sich auf den *ganzen* Staat bezieht, hinsichtlich innerer und äusserer Angelegenheiten. Diese Tugend ist an den Herrscherstand

gebunden und der ganze Staat ist wegen dieser Wissenschaft seiner Herrscher weise zu nennen, obgleich dieser Stand der Zahl nach der kleinste ist. Ebenso hat der einzelne Mensch Weisheit, wenn das λογιστικόν das Wissen hat, was *jedem einzelnen* der drei Seelentheile und dem Ganzen nützt und frommt. Dem Herrscherstande dort entspricht hier τὸ λογιστικόν als Träger dieser Tugend. Er hat über den ganzen Menschen zu herrschen und für ihn zu sorgen. Die Sophia ist Arzt, Steuermann und Feldherr des Menschen, die Webekunst des πολιτικός, die die härteren Fäden des Zettels mit den weicheren des Einschlags zum schönen Gewebe verbindet, die βασιλικὴ τέχνη, die in grossen wie in kleinen Staaten die rauheren und geschmeidigeren Bestandtheile zur Einheit und Harmonie verknüpft.

Wie kommt man zur σοφία, zur Erkenntniss dessen, was für die Seele des Menschen wahrhaft nützlich ist? Durch Unterricht und Erziehung. Aber wie versteht er diese! Falsch ist die Ansicht derer, die sagen, durch den Unterricht werde das Wissen erst in die Seele gepflanzt: man kann dem Blinden das körperliche Auge nicht einsetzen. Die geistige Sehkraft muss schon da sein, als göttlichen Ursprungs. Aufgabe der Erziehung ist nur, diesem geistigen Auge auf die leichteste Weise die rechte Richtung zu geben, d. h. von dem trügerischen Halbdunkel der Sinnenwelt zum klaren Sonnenlicht der Idee zu führen; vom Werdenden zum Seienden, zur Idee des Guten. Zu ihr führt Dialektik, als Vorstudium (προοίμια) Mathematik.

§ 28.

ἀνδρεία.

Plato findet diese Tugend an seinem Staate, weil dieser in dem Wächterstande die Kraft besitzt, seine Gebote gegen

innere und äussere Feinde aufrecht zu erhalten. Die Tugend der Tapferkeit im Staate ist das Festhalten der Wächter an der richtigen Vorstellung dessen, was das Gesetz zu fürchten oder nicht zu fürchten befiehlt: so fest, dass diese Vorstellung gleichwie Purpur in gefärbter Wolle, von der Lauge der Lust, des Schmerzes, der Begierde und der Furcht nicht ausgewaschen werden kann. Was der Wächterstand im Staate, ist τὸ θυμοειδές im Menschen; wie jener dem Herrscherstande zu gehorchen und zu helfen hat, so dies dem λογιστικόν. Die Tapferkeit besteht darin, dass τὸ θυμοειδές die Gebote des λογιστικόν bezüglich dessen, was zu fürchten und nicht zu fürchten ist, gegen Lust und Schmerz und äussere Feinde, aufrechterhalten. Ein Verhalten zunächst nach innen, sodann nach aussen; stets mit der Einsicht verbunden (θάρσος der blinde Muth streng zu scheiden von der ἀνδρεία). Die Götter pflanzten den edleren Theil der sterblichen Seele (Timaeus) in die Brust, damit er in der Nähe der Vernunft wohne und gemeinsam mit ihr die Begierden niederhalte. Der Muth ist das edlere Seelenross des Phaedros, das dem Wagenlenker willig gehorcht und das wilde Ross bändigen hilft.

§ 29.

σωφροσύνη.

Diese Tugend ist nicht, wie Weisheit und Tapferkeit, an einen einzelnen Stand des Staates gebunden, sondern erstreckt sich auf alle drei und besteht in Eintracht und Harmonie derselben bezüglich der Frage, wer von ihnen zu herrschen und zu gehorchen habe. Ebenso in dem einzelnen Menschen: Eintracht und Harmonie der drei Seelentheile, in der Uebereinstimmung, dass τὸ λογιστικόν die Herrschaft über den ganzen Menschen zu führen habe. Die populäre Ansicht ist, dass σωφροσύνη Beherrschung der Begierden sei

und maassvolles Benehmen: darin sieht er nur ὥσπερ ἴχνη vom Wesen der σωφροσύνη, nicht diese selbst: denn das Unterdrücken der Begierden kann auch aus einer anderen Quelle stammen als aus der Einsicht in das Wesen der Lust. So unterdrückt der Geizige, um seine Geldgier zu befriedigen, seine übrigen Leidenschaften. Manche wählen aus Furcht vor grösseren Uebeln den Tod, sind aus Furcht und Feigheit tapfer (der wahrhaft Muthige sieht im Tode gar kein Uebel). So giebt es eine Mässigkeit aus Unmässigkeit — wenn man aus Furcht, der andern Genüsse beraubt zu werden, gewisser Genüsse sich enthält und von der einen Lust besiegt, die andere bezwingt: so wird Lust gegen Lust, Furcht gegen Furcht eingetauscht. Vielmehr wird die Unterdrückung der Begierden erst dann zur σωφροσύνη, wenn sie aus der Einsicht hervorgeht, dass durch sie dem λογιστικόν die Herrschaft erschwert wird. Ebensowenig ist ein sanftes, ruhiges Temperament schon σωφροσύνη, das ist ganz ohne sittlichen Werth; durch das göttliche Band der wahren Meinung über schön und gut wird es erst zur σωφροσύνη.

Wie kann aber das λογιστικόν über das ἐπιθυμητικόν herrschen, da dies für Vernunftgründe unzugänglich ist? Das ἐπιθυμητικόν hat seinen Sitz zwischen Zwerchfell und Nabel: mittelst Bilder, die auf die Leber wie auf einen Spiegel geworfen werden, wird es dirigirt durch das λογιστικόν.

Gegensatz der σωφροσύνη, wenn die Herrschaft dem θυμοειδές oder dem ἐπιθυμητικόν übergeben ist. Der Ehrgeizige τιμοκρατικός lässt τὸ θυμοειδές regieren; alle andern τὸ ἐπιθυμητικόν, der Habsüchtige ὀλιγαρχικός, der Genusssüchtige δημοκρατικός, der Zügellose τυραννικός. 8. Buch der Republik.

Wie kommt man zur Tugend der Tapferkeit und σωφροσύνη? Durch Gewohnheit und Uebung. Während nämlich τὸ λογιστικόν der Seele zu dem Körper in keinem noth-

wendigen Verhältniss steht — da es vor der Einkörperung war und auch nach der Trennung vom Körper fortbesteht —, sind die beiden andern Seelentheile erst gleichzeitig mit dem Körper zur erkennenden Seele hinzugetreten, stehen in einer ursprünglichen Verbindung mit dem Körper. Die Tugenden dieser Seelenkräfte sind verwandt mit dem Körper: und da diesen für sich allein die Einsicht fehlt, so bedürfen sie einer von aussen kommenden Bildung, um durch langjährige Uebung zur Tugend herangezogen zu werden. Hier liegt die Aufgabe der Erziehung der Tugend, bevor die Einsicht in das Wahre und Gute vorhanden ist. Mittel Musik und Gymnastik: die Jugend soll in einer sittlich gesunden Atmosphäre aufwachsen, die Musik muss sich gänzlich dem Erziehungszweck unterordnen. Die Gymnastik ist eine Schwester der einfachen μουσική und muss die Enthaltung von Trunksucht, Wollust und Weichlichkeit bewirken. Ihr Zweck ist, τὸ θυμοειδές zu erregen und zu stärken. Die harmonische Verbindung der Gymnastik und Musik soll in der Seele jene weise Mischung von Härte und Weichheit hervorbringen, welche die natürliche Grundlage zur Tugend der ἀνδρεία und σωφροσύνη ist.

§ 30.

δικαιοσύνη.

Nach langem Hin- und Hersuchen kündigt nun Sokrates durch einen Jubelruf an, die Spur der Gerechtigkeit zu sehen: wiederholt ist der Grundsatz eingeschärft, dass jedes Glied des Staates nur ein Geschäft betreiben soll, das, wozu es von Natur am geeignetsten sei. τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν: dies müsse die Gerechtigkeit sein, denn nach Auffindung der drei übrigen müsse die vierte die sein, die den dreien die Kraft zu ihrem Dasein gebe und sie darin

erhalte. Dies thue die οἰκειοπραγία der drei Stände: ein gänzliches Vertauschen der Rollen, πολυπραγμοσύνη καὶ μεταβολή, sei der Ruin des Staates. Auch am Wesen des Gerichts sehe man die Gültigkeit der Definition, jedem das Seine zutheilend, das Fremde absprechend. Ebenso im einzelnen Menschen! Gerecht ist einer dadurch, dass die drei Seelentheile thun, was einem jeden zukommt. Dass ein solcher Mensch gerecht sei, sieht man, wenn man sein äusseres Leben in Betracht zieht: treu und redlich im Verkehr, gesittet im Privatleben, voll Ehrfurcht gegen Eltern, treu gegen Götter: denn der Mensch ist innerlich harmonisch geworden, aus Vielem Einer, ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, sein Leben nach aussen ist die Folge des inneren. — Ungerechtigkeit ist ein innerer Aufstand der Seelentheile, Empörung des Einen. Gerechtigkeit und σωφροσύνη stehen sich sehr nahe, im Gorgias immer vereint besprochen.

§ 31.

Niederer Grad der Tugend.

Zur vollen, philosophischen Tugend ist Wissen die Voraussetzung. Aber es giebt einen niederen Grad. Zwei Führer sind da, um den richtigen Lebensweg einzuschlagen, das Wissen und die richtige Meinung. Letztere führt zu der geringern Tugend; die sogenannte politische Tugend zuerst (Staatskunst bei Themistokles, Perikles, Aristides), ein richtiger Takt und Divinationsgabe ersetzt das Wissen. In den Gesetzen stellt er als Wächter des Staats neben den Wissenden auch τοὺς δι' ἀληθοῦς δόξης ἰόντας auf. Dann die δημοτικὴ ἀρετή im Gehorsam gegen die Gesetze bestehend, Sache der Erziehung und Gewöhnung — es fehlte dieser Tugend Festigkeit und Sicherheit. Dann ist sie nicht

lehrbar. (Denn sie ist θεία μοίρα, nicht ἐπιστήμη.) Zu vergleichen mit Wahrsagern und Dichtern, die gleichfalls viel Richtiges sagen, ohne klares Bewusstsein. Den Sophisten bestreitet er die Lehrbarkeit ihrer Tugend: diese wird nur durch Erziehung und Angewöhnung erworben. Mit der Einsicht in das Wesen der Tugend fehlt die Einsicht über den Werth: sie wird als mühevoll und beschwerlich bezeichnet, das Gegentheil als leicht und angenehm: so wird Tugend wegen der diesseitigen und jenseitigen Folgen empfohlen; in egoistischen Motiven suchen die Sophisten den Ausgangspunkt für ihre Tugendlehre (sie gehen dann consequent fort und erklären die Lust als Tugend, das Recht des Stärkeren als das natürliche Recht des freien Mannes). Die bürgerliche Tugend ist nach Plato so viel werth als die richtige Meinung, ihre Grundlage: „ein Schattenbild der Tugend" σκιαγραφία: wie blinde Wanderer, die zufällig den Weg treffen. Bei der Seelenwanderung werden sie in einen Bienen- oder Wespenleib gesteckt oder kehren in die Klasse der ruhigen Staatsbürger zurück.

§ 32.

εὐδαιμονία.

Alle Menschen wollen glücklich sein, hier begnügen sie sich nicht mit dem Scheine. Alle suchen eine Lebenslage, einen Seelenzustand, wo sie es wahrhaft sein können. Thema des Philebus. Drei Bedingungen sind nöthig, damit das menschliche Leben wahrhaft ein glückliches genannt werden könne: nämlich dass es in sich vollendet τέλεον, sich selbst genügend ἱκανόν und für alle wünschenswerth sei αἱρετόν. Die Lust erfüllt diese Bedingung nicht: ein Leben in der Lust allein, ohne alle geistige Thätigkeit, Einsicht,

Vorstellung, Erinnerung ist weder sich selbst genügend noch wünschenswerth. Ebensowenig erfüllt die Einsicht allein die Bedingungen (Cyniker, Megariker): ein Leben ohne Lust- und Schmerzbedingungen, in reiner Apathie ist weder wünschenswerth noch genügend — es ist ein Leben wie es den Göttern, nicht den Menschen zukommt. Beide Theorien verkennen die menschliche Natur. Also Mischung der Erkenntniss mit der Lust. Ausgeschlossen alle Lüste, die der Vernunft und Einsicht hinderlich sind, alle leidenschaftlichen sodann, welche die Seele in Verwirrung bringen, endlich die Begleiterinnen der Thorheit, der Schlechtigkeit und Unvernunft: alle falschen, schlechten, unreinen und nicht nothwendigen machen keinen Bestandtheil der Glückseligkeit aus. Am Ende des Philebus Gütertafel. Oberste Stufe das höchste Gut und die Ursache der richtigen Mischung (wohl die Idee des Guten, die, weil theilweise erkennbar, wohl auch ein κτῆμα des Menschen heissen kann). Zweite Stufe, bezeichnet mit τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλεον καὶ τὸ ἱκανόν das richtige Verhältniss zwischen Körper und Seele, die Harmonie des menschlichen Wesens. An dritter, vierter und fünfter Stufe die Bestandtheile dieser Harmonie, Vernunft, die niederen Erkenntnissarten, die reine sinnliche Lust. Der Tugendhafteste und Gerechteste ist auch der Glückseligste, wird mit Heroldsruf verkündet. Die erste Bedingung zur Glückseligkeit ist also die Philosophie: ob sie die einzige ist oder ob nicht auch andere Umstände hinzutreten, die nicht in der Macht des Menschen liegen, daran kann man zweifeln, wenn man liest, dass die Wahl des Lebenslooses beim Wiedereintreten ins irdische Leben nicht allseitig freigegeben ist, sondern durch die bestimmte Reihenfolge des Wählens beschränkt ist. Zwar wird die Mahnung und der Trost gegeben, der erste Wähler solle nicht sorglos, der letzte nicht muthlos sein, da auch für ihn ein gutes Loos bereit liege:

aber es wird doch ausdrücklich auch als ungünstig bezeichnet, unter den letzten wählen zu müssen. Phil. 22 B nennt als Ursache eines unglücklichen Lebenslooses neben der Unwissenheit auch ein „unseliges Verhängniss“ ἐξ ἀγνοίας ἤ τινος ἀνάγκης οὐκ εὐδαίμονος.

§ 33.

Die Unsterblichkeit der Seele.

Das Leben hat bei Plato eine metaphysische Bedeutung, die über das Glück auf dieser Erde hinausgeht (Theaet. p. 176 A: πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα). Andererseits ist doch das wahre Glück der irdischen Existenz die beste Gewähr für das Glück in aller Zukunft. Es ist immerhin ein bedingtes Glück, nämlich durch die schreckliche Vereinigung der Seele mit dem Körper. Das jetzige Leben ist nur ein halbwirkliches, der Körper Gefängniss und Fessel der Seele, ja das Grabmal der Seele. Das Sinnliche hat sich gleich Muscheln und Seetang an die Seele gesetzt. Solange die Seele mit diesem Uebel behaftet ist, werde sie die Wahrheit nie rein schauen; wenn das leibliche Auge zu erlöschen anfange, so werde erst das geistige scharf sehen. Aufgabe des Philosophen Loslösung vom Sinnlichen, ein fortwährendes Sterben. Die Klagen über die Sinnlichkeit gelten im Hinblick auf das ursprünglich reine Wesen der Seele. Wer aber wie der wahrhafte Philosoph und Tugendhafte nach der Idee des Guten sein Leben bestimmt, erreicht die möglichste Verähnlichung mit Gott (Rep. X 613 ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν), wird ein Freund der Gottheit, die ihn nie verlassen wird, sondern ihm alles Gute verleiht, Armuth, Krankheit und, was sonst als Uebel gilt, in diesem und dem andern Leben zu seinem Besten wendet ζῶντι ἢ ἀποθανόντι.

Die jenseitige Vergeltung machen die Mythen der Republik des Phaedon und des Gorgias deutlich.

§ 34.

Gründe für die Unsterblichkeit der Seele.

Im Phaedrus wird die Seele ἀρχὴ κινήσεως genannt, mit dem Grundsatz: was auf Anderes bewegend wirkt und von Anderem bewegt wird, hat auch ein Ende der Bewegung und ein Ende des Lebens. Nur was sich selbst bewegt, hört nie auf, das Immerbewegte ist ungeworden und unsterblich. Hier lässt er ausser dem λογιστικόν auch das θυμοειδές und das ἐπιθυμητικόν an der Unsterblichkeit theilnehmen und ebenfalls an der Präexistenz. Im Timaeus ist die Seele geworden, auch nicht unbedingt ἀρχὴ κινήσεως, sondern bedingt durch die Ideen. Die Seele ist eine Zusammensetzung verschiedener Elemente und deshalb auflösbar in der Zeit; die beiden niederen Theile gehen zu Grunde: bei der vernünftigen Seele hindert die Rücksicht auf das Gute: sie ist durchaus schön und gut gefügt, als unmittelbares Werk des höchsten Gottes: das schön Gefügte aber wieder zu lösen wäre Frevel. An dem Willen Gottes als des Guten hat sie ein festeres Band als in ihrer Natur. Es giebt keinen metaphysischen, sondern nur einen ethisch religiösen Beweis. Im Phaedo erscheint nun ein metaphysischer Beweis: keine Einwürfe werden gegen ihn erhoben, nur ein Misstrauen aus der allgemeinen menschlichen Schwäche bleibt übrig. Auch hier ist die Seele bedingt durch die Ideen: sie ist nicht selbst eine Idee, nicht selbst einfach und unauflöslich. Sie ist nur nach p. 79 dem Ideellen, dem Einfachen und Unwandelbaren verwandter als dem Materiellen. Genauer p. 103: Die Seele steht zur Idee des Lebens in gleichem Verhältniss wie die

Dreizahl zur Idee des Ungeraden, das Feuer zu der Wärme, der Schnee zur Kälte. Nun ergiebt sich aber der Unterschied, dass Dreizahl, Feuer, Schnee, wenn das Gerade, die Kälte, die Wärme an sie herantritt, nicht nothwendig entweichen, sondern oft auch untergehen, die Seele aber, wenn der Tod ihr naht, immer entweicht und niemals aufhört als Seele zu existiren; denn sie steht zu einer speziellen Idee, zu der des Lebens, in nothwendiger Beziehung, welche Tod und Untergang ausschliesst, nicht zu irgend einer anderen Idee, in deren Wesen ein solcher Gegensatz zu Tod und Untergang nicht liegt. Also: nicht nur alles Principielle ist unsterblich, sondern auch das Bedingte, das zur Idee des Lebens in nothwendiger Beziehung steht. — Das sind drei Stufen. Die letzte ist die des ontologischen Beweises, aus dem Begriffe: eine todte Seele ist ein logischer Widerspruch. Andere Argumente: Republ. X 609: das Leben der Seele wird durch die moralische Schlechtigkeit nicht zerstört, welche doch das eigenthümliche Uebel der Seele ist: was nicht einmal durch das ihr eigenthümliche Uebel zerstört werden kann, möchte auch wohl durch nichts anderes zerstört werden. Phaedo: 1. aus dem Uebergange der Gegensätze ineinander, wie die Lebenden zu Todten werden, müssen die Todten wieder zu Lebenden werden: daraus wird die Präexistenz der Seele geschlossen; 2. aus der Natur des Wissens als einer Wiedererinnerung, ebenso im Meno p. 80: das mathematische und philosophische Lernen ist nur durch ein vor dem irdischen Leben liegendes Anschauen der Ideen und Wiedererinnerung daran zu erklären: Präexistenz; 3. aus der Verwandtschaft der Seele mit den Ideen als unsichtbaren, einfachen und unzerstörbaren Wesen. Dieser Beweis fordert als Ergänzung jenen ontologischen heraus: deshalb werden hier die zwei Einwände eingefügt. Die Bedeutung des Phaedon liegt darin, dass eine Lehre, die Geheimniss der Mysterien

oder der Sekten war, als philosophisch diskutirbare und beweisbare Lehre hingestellt wird. Sokrates dachte darüber anders: man lese die Apologie: er gehörte zu den nicht Eingeweihten. Er erwägt kühl die beiden Möglichkeiten nach dem Tode, seine ganze Philosophie ist keineswegs eine μελέτη θανάτου. Das ist platonisch.

§ 35.

Materie.

Alles Werden geschieht nach einem ewigen Vorbilde, den Ideen, und es sind daher von den Ideen alle Formen und Qualitäten der sinnlichen Dinge abzuleiten. Aber es liegt in diesen Dingen ausserdem etwas, das nicht von der Theilnahme an den Ideen herrühren kann, eine Grundlage, die noch bleiben würde, wenn alle Formen und Qualitäten aufgehoben werden, im Vergehen und Werden unwandelbar (nicht jenseits des Werdens, wie die Ideen). Das sind nicht die Elemente des Empedokles, da diese schon bestimmte Qualitäten haben, überhaupt nicht Mehreres, da die Eigenschaften, wodurch mehrere Körper sich von einander unterscheiden, eben aufgehoben sein sollen, ebensowenig ein einzelner irgendwie bestimmter Körper, noch weniger ein Chaos, in dem alle Qualitäten nur ordnungslos vermengt vorkämen. Es ist ein Rohstoff ohne jede Bestimmtheit: ἄπειρον, indefinitum. Gleichwie vielen Statuen das nämliche Gold, woraus sie nach einander bereitet wurden, vielen Figuren dasselbe Wachs, so liegt allem, was entsteht, wechselt und vergeht, jenes Substrat zu Grunde, ὕλη nennt es Aristoteles. Da sie selbst nie anders werden kann, so hat sie eine gewisse Unwandelbarkeit, ein wunderlicher Vorzug, den sie vor den Dingen hat. Die Ideen sind νοητά, die sinnlichen Dinge δοξαστὰ καὶ πιστά, die Materie, noch tiefer stehend

(weil sie gar nichts mit den Ideen zu thun hat) μόγις πιστόν; und doch, weil sie immer sich gleich und unwandelbar ist, schleicht sie sich auf illegitime Weise ohne Bürgerrecht in das Reich der νοητά. Schwierigkeit liegt darin, dass Plato sie auch χώραν und ἕδραν nennt und das Werden in ihr als Werden ἔν τινι τόπῳ nennt. Grosse Streitfrage, ob die sogenannte Materie vielleicht nichts anderes als der Raum sei.

§ 36.

Ableitung der Materie.

Wie kommt Plato darauf, wenn er bei einem Ding alle Qualitäten und Formen wegdenkt, doch noch etwas übrig zu behalten? Mit dem, was die atomistische Naturwissenschaft Materie nennt, muss man sich ja nicht verwirren. *Stoff* ist dies ἄπειρον gar nicht, es ist ein μὴ ὄν. — Denke man sich ein Pferd: das ist das Abbild der Idee des Pferdes, ebenso das nächste Pferd u. s. w. Alle sind *dasselbe,* nämlich Pferde im Hinblick auf die Idee und doch sind sie *verschieden,* als mehrere Pferde. Die Idee des Pferdes kann nur das Dasselbesein, nicht das Verschiedensein erklären, nur das ταὐτόν, nicht das θάτερον. Wie die Idee nur der Grund für das Einssein, Dasselbesein ist, so muss es einen Grund, ein Prinzip für das Verschieden- und Vielfachsein geben. Und so steht es bei allen Vielheiten der Abbilder *einer* Idee. Aber es steht ebenso bei der Vielheit der Ideen selbst. Sie sind in *einer* Hinsicht dasselbe, eine Idee wie die andere, nämlich Idee: aber sie fallen nicht zusammen, folglich muss es eine Verschiedenheit geben, ein Element des Verschiedenseins. Das Element des Verschiedenseins ist in sich verschieden, d. h. trägt alle Anlässe des Verschiedenen in sich, ist *unbestimmt* ἄπειρον. Das Element, welches jenes unbestimmte Element

bestimmt und begrenzt, zu einer Einheit umschafft, ist τὸ πέρας; durch das πέρας wird jede Idee erst die bestimmte Idee, z. B. die des Pferdes. Innerhalb des Wirkungskreises einer Idee ist nun die Idee wieder τὸ πέρας, die einzeln bestimmten Dinge entstehen aus dem ἄπειρον, das durch die Idee bestimmt wird. Die Grundgedanken sind pythagoreisch. In der Schrift des Philolaus sind die Prinzipien eben τὸ πέρας und τὸ ἄπειρον, sie treten zur Harmonie zusammen, welche die Einheit des Mannigfaltigen und die Einstimmigkeit des verschiedenartig Gesinnten ist. So erzeugen dieselben stufenweise zuerst die Einheit, dann die Reihe der arithmetischen Zahlen u. s. w. Hier ist die Entstehung der Octaven oder der Harmonie im engeren Sinn das illustrirende Phänomen: aus Verschiedenem und Gleichem entsteht eine neue Einheit. So ist bei Plato jedes Ding das Resultat einer Mischung von ταὐτόν und θάτερον, daraus entsteht τρίτον οὐσίας εἶδος. Nun giebt es drei Reiche der ὄντα überhaupt, ἰδέαι, μαθηματικά, σώματα. Damit eine einzelne ἰδέα, ein einzelnes μαθηματικόν, ein einzelnes σῶμα entsteht, müssen immer jene zwei Elemente sich mischen, das des Einsseins, das des Verschiedenseins; das Resultat der Mischung ist dann das einzelne ὄν. Die platonischen Namen für die στοιχεῖα sind nun τὸ ἕν (ταὐτόν) (für πέρας) und τὸ μέγα (θάτερον) καὶ τὸ μικρόν (für ἄπειρον). Natürlich muss nun das ἕν in der einen Gattung der ὄντα ein anderes ἕν sein als in der anderen, ebenso in Betreff des ἄπειρον, sonst müsste, wenn sie gleich wären, die Mischung immer dieselbe sein, d. h. es könnte nicht drei Reiche des Seienden geben. Vielmehr ist das ἕν und ἄπειρον, aus dem die Ideen bestehen, viel höher und edler, als das ἕν und ἄπειρον, aus dem die μαθηματικά bestehen, und diese wieder höher als die, aus dem die sinnlichen Dinge bestehen. Die Aufgabe, zwischen diesen Reichen zu vermitteln, also z. B. die sinnliche Welt der Ideen theilhaftig zu machen,

fällt den Seelen zu, vor allem der *Weltseele*. Arist. de anima I, 2, 7 sagt, Plato bilde die Seele aus den Elementen, denn es werde Aehnliches durch Aehnliches erkannt, die Dinge aber seien aus den gleichen Prinzipien, aus denen die Seele entstanden sei. In Folge ihrer Bildung vermag sie auf zweifache Weise die Dinge zu erkennen, entweder so, dass sie jede Gattung mit der Gesammtheit ihrer Elemente oder so, dass sie jede Gattung mit einem ihrer Elemente erfasse. Also die Seele erfasst mit dem ersten ihrer Elemente das erste Element der Dinge, mit dem zweiten das andere Element der Dinge. Die zweite Art der Erkenntniss: die Seele bedarf *aller* ihrer Elemente zur Erkenntniss jeder einzelnen Gattung der Dinge. Nun ist die Weltseele so entstanden, in Folge einer Doppelmischung:

Erste Mischung: ταὐτὸν θάτερον

τρίτον οὐσίας εἶδος

Zweite Mischung: ταὐτὸν ἡ οὐσία θάτερον

Weltseele.

Das heisst: Die Dinge selbst und die Elemente der Dinge sind gemischt, um die Seele zu erzeugen. Die zwei Arten der Erkenntniss sind nun: A. die Seele erfasst die Ideen, die μαθηματικά, die sinnlichen Dinge, mit der Gesammtheit ihrer Elemente; B. sie erfasst die Ideen z. B. mit dem ταὐτόν *und* mit der οὐσία *und* dem θάτερον, d. h. sie sucht in den Ideen zuerst das Gleiche (das was die Idee zur Idee macht); denn sie erkennt die einzelne Idee als solche (also nicht in ihren Relationen zu den anderen) als οὐσία. Das ist also die διαίρεσις, das Zerlegen eines Gattungsbegriffs in seine Artbegriffe, den einen Begriff durch die ganze Stufenleiter seiner Unterarten herabzuführen. Die andere Art der Erkenntniss ist die συναγωγή, das Zusammenfassen eines Gattungsbegriffs.

Die Physik Platos, d. h. die nähere Ausführung, wie die Weltseele die Welt schafft, lasse ich fort und verweise auf den Timaeus. Weil es sich hier nicht um Sein, sondern Werden handelt, so giebt es hier kein Wissen, sondern nur πίστεις und εἰκότες μῦθοι: also so wie Plato im Phaedo 114 D sagt, „dass dies sich *genau* so verhalte, das fest zu behaupten, geziemt keinem verständigen Mann: aber wohl so oder so ähnlich ὅτι ἢ ταῦτ' ἐστιν ἢ τοιαῦτ' ἄττα."

Die vorliegende Ausgabe der Werke Friedrich Nietzsches wird im Auftrage seiner Schwester veranstaltet.

Herausgeber sind: Dr. Richard Oehler, Max Oehler und Dr. Friedrich Chr. Würzbach.

Nachbericht.

Abkürzungen:

W. = Gesamtausgaben von Nietzsches Werken (Groß- u. Kleinoktav, die in Text und Seitenzahlen übereinstimmen; die Philologika hat nur die Großoktav-Ausgabe).
Hds. = Im Nietzsche-Archiv aufbewahrte Handschriften, die mit Buchstaben und Nummern bezeichnet sind (z. B. P XI).
Br. = Gesammelte Briefe.
Biogr. = „Das Leben Friedrich Nietzsche's" von Elisab. Förster-Nietzsche.

Der Überreichtum an Gedanken in Nietzsches Werk hat dazu geführt, sein Schaffen in drei scharf abgegrenzte Abschnitte einzuteilen, von denen der zweite und dritte eine starke Wandlung der Gesamtanschauungen gegenüber dem jedesmal vorhergehenden darstellen sollte. So sehr die von Nietzsche selbst veröffentlichten Schriften diese Auffassung zu stützen schienen, so hatte sie doch die psychologische Wahrscheinlichkeit gegen sich; und in der Tat hat sie sich nach Bekanntwerden des Nachlasses und der Briefe Nietzsches nicht halten lassen.

Weniger äußerlichen Gesichtspunkten liegt die Einteilung in *zwei* Schaffensperioden zugrunde: die Zeit der Abhängigkeit von fremden Idealen und die Zeit des völligen Sich-selbst-Findens- und -Auswirkens. War er in seinem innersten Wesen aber jemals wirklich *abhängig* von diesen Idealen? Arbeitete er sich nicht mit dem stürmischen Verehrungsbedürfnis der Jugend förmlich gewaltsam hinein in seine Bewunderung und Anhängerschaft? „Der Mensch ist so umlagert von den ernstesten und schwierigsten Problemen, daß er, in der rechten Weise an sie herangeführt, zeitig in jenes nachhaltige philosophische Erstaunen geraten

wird, auf dem allein, als auf einem fruchtbaren Untergrunde, eine tiefere und edlere Bildung wachsen kann. Am häufigsten führen ihn wohl die eignen Erfahrungen an diese Probleme heran, und besonders in der stürmischen Jugendzeit spiegelt sich fast jedes persönliche Ereignis in einem doppelten Schimmer, als Exemplifikation einer Alltäglichkeit und zugleich eines ewigen erstaunlichen und erklärungswürdigen Problems. In diesem Alter, das seine Erfahrungen gleichsam mit metaphysischen Regenbogen umringt sieht, ist der Mensch auf das höchste einer führenden Hand bedürftig, weil er plötzlich und fast instinktiv sich von der Zweideutigkeit des Daseins überzeugt hat und den festen Boden der bisher gehegten überkommenen Meinungen verliert." („Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten", 5. Vortrag.)

Schopenhauer und Wagner, ebenso wie Griechentum und Philologie waren in Nietzsches Entwicklung die führenden Hände, die der Suchende mit Leidenschaft ergriff. Aber der Tag konnte nicht ausbleiben, an dem er sie wieder losließ, ja von sich stieß — und dies um so heftiger, je zärtlicher er diese Hände geliebt hatte. Auf dem harten Wege zu sich selbst wurden sie gerade um seiner Liebe willen zu einer Gefahr.

War also — nochmals gefragt — Nietzsche im Kern seines Wesens jemals wirklich *abhängig* von den Idealen, denen er sich scheinbar so rückhaltlos hingab? Blieb er nicht irgendwie *selbständig* ihnen gegenüber? Wir wissen jetzt, daß es so ist, — wissen wir doch dank der aus dem Nachlaß gewonnenen Aufschlüsse, daß im stillen die kritische Prüfung der angebeteten Ideale *neben* der Verehrung herging, daß die Kritik des Erziehungs- und Wissenschaftsbetriebs, Schopenhauers und Wagners weit zurückliegt, also viel früher, als man ehemals annahm, d. h. noch in der heißesten Verehrungszeit, einsetzte.

Will man durchaus — etwa zum Zwecke größerer Übersichtlichkeit — einteilen, so empfiehlt es sich vielleicht, Nietzsches Werk *in einzelne Studien- und Anschauungskreise* zu zerlegen. Die Kreise laufen nebeneinander her, berühren sich, schneiden sich; nicht immer scheinen sie — am Maßstab der vollendeten Schriften gemessen — geschlossen: es kommt in Einzelheiten nur zu Versuchen, Ansätzen, teilweisen Ausführungen. Verfehlt wäre es aber, daraus den Schluß zu ziehen, daß auch die Gedanken selbst aufgegeben worden wären. Um einen solchen äußerlich nicht geschlossenen Studienkreis, ein *scheinbares* Fragment, handelt es sich bei den von Nietzsche nie in Buchform veröffentlichten

Vorträgen über die Zukunft unserer Bildungsanstalten. Die Gedankenkeime dazu reichen bis in die Schulzeit zurück, aus den Studentenjahren gibt es bereits Aufzeichnungen darüber, desgleichen in der Einleitung zur Homerrede (1869), die bei den Entwürfen zur Rede unter der Überschrift „Über Philologie und klassische Bildung" aufgeschrieben sind. Systematisch ausgebaut wurden die Gedanken dann in der „Einleitung in das Studium der klassischen Philologie" (Sommer 1871) und in den Vorträgen (Winter 1871/72), weitergeführt insonderheit in den Entwürfen zu der Betrachtung „Wir Philologen" (1874/75), aber auch in allen anderen Unzeitgemäßen Betrachtungen, die im Grunde, so verschieden die „Gelegenheiten sind, die sie beim Schopfe nehmen", nur von Nietzsches Anschauungen über Bildung, Erziehung und Kultur handeln, (Vergl. dazu Nietzsches Äußerungen über die Unzeitgemäßen Betrachtungen in „Ecce homo"). Ihre gerade Fortsetzung finden endlich alle die frühen kulturreformatorischen Äußerungen in den Schriften der Umwertungszeit. Die Jugend — die Deutschen — die guten Europäer — die Menschheit — immer umfänglicher wird das Gesichts- und Wirkungsfeld dieses geborenen Erziehers, immer weiter steckt er das Ziel, immer tiefer muß er den Hebel ansetzen, um die Wurzeln der Schäden bloßzulegen. Es ist begreiflich, daß er bereits auf der ersten Stufe der Erweiterung des Gesichtsfeldes, also in der Zeit der Unzeitgemäßen Betrachtungen, die Lust verlor, die Vorträge buchmäßig umzuarbeiten, wie es zunächst geplant gewesen war. In diesen Zusammenhang gehört der Hinweis auf den bezeichnenden Umstand, daß der im Herbst 1872 niedergeschriebene Entwurf zum sechsten und siebenten Vortrag — im Gegensatz zu der freudig-hoffnungsvollen Schlußszene des ersten Entwurfs — mit einem schmerzlichen Verzicht auf die Zukunftsträume ausklingt: trübe Erfahrungen, besonders mit der Aufnahme der „Geburt der Tragödie", lagen dazwischen.

Möge man den Wert der Vorträge im übrigen beurteilen wie man will, — Nietzsche selbst schätzte sie, wie wir sehen werden, schon in der Frühzeit nicht sehr hoch ein — soviel wird aus den Andeutungen ersichtlich geworden sein, daß es sich bei den Vorträgen nicht um nebensächliche, etwa nur biographische Bedeutung besitzende Reform-Vorschläge des jungen übereifrigen Philologen handelt, sondern um einen Kriegsruf des heranreifenden Kulturkritikers von fundamentaler Wichtigkeit. —

Die Aufforderung der „Akademischen Gesellschaft“ in Basel im Herbst 1871, eine Reihe von öffentlichen Vorträgen zu halten, kam Nietzsche sehr gelegen; hatte er doch schon ein Jahr vorher in einem Brief an Gersdorff die Absicht geäußert, „das Schulwesen später einmal öffentlich bloßlegen“ zu wollen (Br. I³, 176). Sofort geht er an die erste Niederschrift der Gedanken zu sechs Vorträgen; in den Weihnachtsferien, die er deshalb in Basel verlebt, an die Ausarbeitung (Br. I³, 202, II, 277, V, 225 f.). Durch die „hier und da bis zum Enthusiasmus“ gesteigerte „Sensation“, die die ersten fünf Vorträge erregten (Br. II, 284, 314) — den sechsten verhinderte ein Unwohlsein und Semesterschluß — ließ sich Nietzsche in seinem eigenen Urteil auf die Dauer über ihren Wert nicht täuschen. Er hat sich darüber ausführlich in Briefen an Fräulein v. Meysenbug, der er die Vorträge geschickt hatte, geäußert: „Diese (Vorträge) lesen Sie ja mit Vergegenwärtigung eines ganz bestimmten und zwar Baslerischen Publikums; es würde mir jetzt unmöglich erscheinen, so etwas drucken zu lassen, denn es geht nicht genug in die Tiefe und ist in eine farce eingekleidet, deren Erfindung recht gering ist.“ (Nov. 1872, Br. III², 420).

„Nun werden Sie die Vorträge gelesen haben und erschreckt worden sein, wie die Geschichte plötzlich abbricht, nachdem so lange präludiert war und in lauter negativis und manchen Weitschweifigkeiten der Durst nach den wirklichen neuen Gedanken und Vorschlägen immer stärker sich eingestellt hatte. Man bekommt einen trocknen Hals bei dieser Lektüre und zuletzt nichts zu trinken! Genau genommen paßte Das, was ich mir für den letzten Vortrag erdacht hatte — eine sehr tolle und bunte Nachtbeleuchtungsszene — nicht vor mein Baseler Publikum, und es war gewiß ganz gut, daß mir das Wort im Munde stecken blieb. Im Übrigen werde ich recht um die Fortsetzung gequält: da ich aber das Nachdenken über das ganze Gebiet etwas vertagt habe, etwa auf ein Triennium — was mir, bei meinem Alter, leicht wird —, so wird der letzte Vortrag gewiß nie ausgearbeitet werden. — Die ganze Rheinszenerie, so wie alles Biographisch-Scheinende ist erschrecklich erlogen. Ich werde mich hüten, die Baseler mit den Wahrheiten meines Lebens zu unterhalten oder nicht zu unterhalten: aber selbst die Umgebung von Rolandseck ist mir in bedenklicher Weise undeutlich in der Erinnerung. Doch schreibt mir auch Frau Wagner, daß sie sich, am Rheine reisend, meiner Schilderung entsonnen habe.“ (20. Dez. 1872, Br. III², 427 f.)

„Ich bin erstaunt und erfreut, verehrtestes Fräulein, daß meine Vorträge so sehr Ihre Teilnahme, ja Ihren Beifall gefunden haben; Sie müssen mir aber, auf mein ehrliches Gesicht, glauben, daß ich alles in ein paar Jahren besser machen kann und besser machen will. Einstweilen haben diese Vorträge für mich selbst eine exhortative Bedeutung: sie mahnen mich an eine Schuld, oder an eine Aufgabe, die gerade mir zugefallen ist, besonders nachdem nun gar der Meister sie feierlich-öffentlich auf meine Schultern gelegt hat[1]). Es ist aber keine Aufgabe für so junge Leute, wie ich bin: man muß mir gestatten, wenn nicht zu wachsen doch älter oder alt zu werden. Jene Vorträge sind primitiv und dazu etwas improvisiert, glauben Sie mir es nur. Ich halte nicht viel davon, besonders auch der Einkleidung wegen. Fritzsch war bereit, sie zu drucken; ich habe aber geschworen, kein Buch erscheinen zu lassen, bei dem ich nicht ein Gewissen so rein wie ein Seraphim besitze. So steht's aber nicht mit diesen Vorträgen: sie dürften und könnten besser sein, es ist anders als bei meiner Musik, die gerade so ist, wie sie sein kann — das heißt in diesem Falle „schlecht genug.“ (Ende Febr. 1873. Br. III², 440 f.)

Zunächst aber, wohl unter dem Eindruck der „unverhältnismäßigen Erregung und Begeisterung“, die die Vorträge in Basel, „besonders bei den Studenten“ erregten (Br. II, 314), hatte Nietzsche große Dinge damit vor: „Dies wird also meine zweite Schrift werden“ — schreibt er am 16. März 1872 darüber an Freund Rohde — „und hoffentlich hast Du sie bis Mitte des Jahres oder früher in Händen. Sie ist durchaus exhortativ und im Vergleich mit der ‚Geburt‘ exoterisch zu nennen. Ich will mir das Vergnügen machen, sie mit einer starken Einleitung an den ‚Philologischen Verein‘ in Leipzig zu adressieren. Du verstehst sicherlich diese Maßregel nach allen ihren Seiten hin“ (Br. II, 299). Die Absicht war offenbar, „dem immer frecher werdenden Völkchen (der die ‚Geburt der Tragödie‘ ablehnenden Fachgenossen) die Zähne zu zeigen und sie sänftiglich mit der Nase auf die Dinge zu stoßen, die sie mit ihren blöden Augen nicht sehen mögen“. (An Rohde, 30. April 1872, Br. II, 309). Aber der Plan wurde aufgegeben, da Nietzsche eine gründliche Umarbeitung der Vorträge vor

---

[1]) Hindeutung auf die Schlußworte in Wagners offenem Brief „An Friedrich Nietzsche“, der in der Norddeutschen Allgem Ztg. vom 22. Juni 1872 erschienen war (Wagners Schriften, Bd. IX, S. 350—358).

ihrer buchmäßigen Herausgabe für notwendig hielt: „Doch werden meine sechs Vorträge“ — fährt er in dem eben angeführten Brief an Rohde fort — „jetzt noch nicht gedruckt, sondern erst im nächsten Winter, nach einer vollständigen Umarbeitung.“ Im Juli kündigt er Rohde an: „Den sechsten und siebenten Vortrag will ich anfangs Winters in Basel halten und damit diese ganz populäre Vorstudie abschließen.“ Anfang August meldet er den Freunden, daß er mit der Umarbeitung der Vorträge beschäftigt sei. (Br. I^3, 219; II, 345); doch verrät der Zusatz in dem Brief an Rohde: „Sage mir doch ein Wörtchen darüber — denn Du mußt wissen, daß ich gar kein Urteil über sie habe und mich gern belehren lasse“, — daß die Zuversicht, die ihn im Frühjahr noch beseelt hatte, bereits im Schwinden begriffen war. Im Spätherbst war sie, wie die Briefe an Frl. v. Meysenbug zeigen, ganz dahin. Bis zur druckreifen Fertigstellung gelangte nur die *Vorrede* des geplanten Buchs (S. 127 ff.), die Nietzsche mit vier anderen kurzen Abhandlungen Weihnachten 1872 in sauberer eigenhändiger Niederschrift schön gebunden Frau Cosima Wagner übersandte. Sie trugen den Titel: *„Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen*[1]*) Büchern“* und die Widmung.

Frau Cosima Wagner
in herzlicher Verehrung und
als Antwort auf mündliche
und briefliche Fragen, vergnügten
Sinnes niedergeschrieben in den
Weihnachtstagen 1872.

Die Titel der einzelnen Abhandlungen lauteten: „Ueber das Pathos der Wahrheit“[2]); „Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten“; „Der griechische Staat“[3]); „Ueber das Verhältnis der Schopenhauerischen Philosophie zu einer deutschen Kultur“[4]); „Der Wettkampf“[5]).

---

[1]) In den Briefen an die Freunde, die über das Geschenk berichten, ist bezeichnenderweise hinzugefügt: „und nicht zu schreibenden“ (Br. I^3, 231; II, 383).

[2]) S. 139 ff.

[3]) Bd. III, S. 277, Abs. 2 bis S. 294, Abs. 1.

[4]) Bd. VII.

[5]) Bd. II, S. 367 ff.

Was Nietzsche das Interesse an den Vorträgen während des Sommers 1872 verlieren ließ, war neben den bereits erwähnten unerfreulichen Erfahrungen auch die eingehende *Beschäftigung mit der griechischen Philosophie.* Er las in diesem Sommer über *die vorplatonischen Philosophen,* — ein Kolleg, das ihm ganz besondere Freude bereitete (Br. II, 321) und das ihn zu neuen weitreichenden Plänen anregte. „In mir drängen sich jetzt die Entwürfe etwas durcheinander; doch fühle ich mich immer auf *einer* Bahn, — es gibt keine Verwirrung; und wenn man mir nur Zeit lässt, bringe ich's an's Tageslicht. Besonders fruchtbar ist meine Sommerbeschäftigung mit den vorplatonischen Philosophen geworden" (An Rohde, 26. August 1872, Br. II, 348). Aufs heftigste beunruhigt über die Zukunft der Kultur, aber nicht gewillt, zu resignieren, immer auf der Suche nach frischen, kräftigenden Nährstoffen, die man unserem kranken Kulturkörper zuleiten könne, führt ihn die eingehende Beschäftigung mit den großen Philosophenpersönlichkeiten der vorplatonischen Zeit zu beglückenden Entdeckungen und mitten „in ein höchst praktisches Kulturproblem" (Br. III², 440). Wie in der „Geburt der Tragödie" aus der griechischen Kunst, so wollte Nietzsche nun in einem *neuen großen Griechenwerk* aus der *Philosophie* der Hellenen kulturfördernde Bildungs- und Erziehungselemente gewinnen. „Wenn ich auf den Gesamtklang der älteren griechischen Philosophen hinhorchte, so meinte ich Töne zu vernehmen, welche ich von der griechischen Kunst und namentlich von der Tragödie gewohnt war zu hören. In wie weit dies an den Griechen, in wie weit aber auch nur an meinen Ohren (den Ohren eines sehr kunstbedürftigen Menschen) lag, — das kann ich auch jetzt noch nicht mit Bestimmtheit aussprechen." (Aus der Zeit des „Menschlichen, Allzumenschlichen„ W. XI, 118). Als Ausgangspunkt und Grundlage der geplanten neuen Kulturbetrachtungen entstand im Frühjahr 1873 aus der Vorlesung über die vorplatonischen Philosophen die zusammenhängende — wenn auch nicht vollendete — Niederschrift *„Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen".* „Ich begehre jetzt recht nach Sonnenschein und einiger Fröhlichkeit: besonders auch, um ein Manuskript zu Ende zu bringen, das von philosophischen Dingen handelt und an dem ich mit rechter Liebe gearbeitet habe. Alle die grossen Philosophen, die während des tragischen Zeitalters der Griechen, das soll heissen während des 6. und 5. Jahrhunderts gelebt haben, kommen darin vor: es ist höchst merkwürdig, dass die Griechen überhaupt in jenem Zeitraume philosophiert haben — und nun gar, wie!

Wünschen Sie mir etwas Heiteres oder Erfreuliches, damit ich besonders während der Osterzeit, in der ich ein paar freie Tage habe, Lust und Mut zu dieser Arbeit und ihrer Vollendung finde. Ich komme mit dieser Schrift wieder in ein höchst praktisches Kulturproblem, es wird mir mitunter angst und bange.“ (An Frl. v. Meysenbug, Ende Febr. 1873, Br. III² 439/40.)

Was Nietzsche mit dem neuen Buch wollte, geht aus den verschiedenen Titelplänen hervor: „Der letzte Philosoph“, „Der Philosoph. Betrachtungen über den Kampf von Kunst und Erkenntnis“, „Die Rechtfertigung der Philosophie durch die Griechen“, „Der Philosoph als Arzt der Kultur“. Besonders der letztgenannte Titel, der um die Zeit der Niederschrift der „Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“ vorherrschte, ist sehr bezeichnend. „Meine Schrift wächst und gestaltet sich zu einem Seitenstück zur ‚Geburt‘. Der Titel wird vielleicht ‚Der Philosoph als Arzt der Kultur‘“ (An Gersdorff 24. Febr. 1873, Br. I³, 236). „Ich hoffe, bald so weit zu sein, Dir ein grösseres Stück meines ganz langsam sich gebärenden Buches über griechische Philosophie zur vorläufigen Einsicht zu übersenden. Ueber den Titel steht nichts fest; wenn er aber lauten könnte ‚der Philosoph als Arzt der Kultur‘, so siehst Du, dass ich mit einem schönen allgemeinen und nicht nur historischen Problem zu tun habe.“ (An Rohde c. 22. März 1873, Br. II, 402). Schon vier Wochen vorher (21. Febr.) hatte er an denselben geschrieben: „Inzwischen bin ich leidlich tätig gewesen und habe an meinen alten griechischen Philosophen gearbeitet, über welche nach den Osterferien ein opusculum erscheinen zu lassen, eine angenehme Hoffnung ist“ (Br. II, 396). Gersdorff gegenüber spricht er in dem erwähnten Briefe vom 24. Febr. sogar die Absicht aus, Wagner zu seinem Geburtstag (22. Mai) mit der fertigen Schrift zu überraschen. „Uebrigens bin ich tätig gewesen, und wenn es Gesundheit und die Ostertage gestatten, so werde ich noch vor Anfang des Sommers mit einem neuen Buche fertig. Es heisst wahrscheinlich ‚Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen‘ (An Mutter und Schwester 8. Febr. 1872, Br. V, 272). Aber alle diese zeitweise auftauchenden übereilten Veröffentlichungspläne werden wieder aufgegeben: „Nach Bayreuth bringe ich“ — schreibt er am 5. April an Gersdorff — „ein Manuskript ‚Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen‘ mit, zum Vorlesen. Von der buchmässigen Form ist aber das Ganze noch sehr entfernt; ich werde immer strenger gegen mich und muss noch viel Zeit vergehen lassen, um eine

nochmalige Darstellung (die *vierte* desselben Thema's) zu wagen. Auch war ich genötigt, die sonderbarsten Studien zu jenem Zwecke zu treiben, selbst die Mathematik trat in die Nähe, ohne Furcht einzuflössen, dann Mechanik, chemische Atomenlehre u. s. w. Ich habe mich wieder auf das herrlichste überzeugt, was die Griechen sind und waren. Der Weg von Thales bis Sokrates ist etwas Ungeheures." (Br. I^3, 238f.) Mit der *ersten* „Darstellung" ist vermutlich die Vorlesung „die vorplatonischen Philosophen mit Interpretation ausgewählter Fragmente" vom Winter 1869/70 gemeint, deren Niederschrift nicht erhalten ist, die *zweite* Darstellung ist die Sommer-Vorlesung 1872.

Zweimal wurden noch kurze Anläufe genommen zur Überarbeitung und Fertigstellung der Niederschrift, 1874 und Dezember 1875; kurze Zeit — wahrscheinlich Sommer 1876 — tauchte auch der Plan auf, Plato einzubeziehen zu einem Buch „Plato und seine Vorgänger", — aber eine wirkliche Förderung erfuhr das Werk nicht mehr. 1879, als Nietzsche glaubte, es gehe mit seinem Leben zu Ende, bestimmte er die Niederschrift „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen" zur Veröffentlichung und diktierte seiner Mutter das zweite kurze Vorwort. Beide Vorworte sind für Nietzsches philosophiegeschichtliche Betrachtungsweise außerordentlich bezeichnend; in den Vorarbeiten zu „Schopenhauer als Erzieher" heißt es ähnlich: „Es ist an einem Philosophen etwas, was nie an einer Philosophie sein kann: nämlich die Ursache zu vielen Philosophien, der grosse Mensch;" und am Anfang der „Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge": „Bei Untersuchungen der Art ist es entweder auf die Philosophie oder auf den Philosophen abgesehen; *wir wollen das letztere:* wir benutzen das System nur. Der Mensch noch merkwürdiger als seine Bücher." Nimmt man noch die gleichfalls aus den 70er Jahren stammende Äußerung hinzu: „Meine Art, Historisches zu berichten ist eigentlich, eigene *Erlebnisse* bei Gelegenheit vergangener Zeiten und Menschen zu erzählen. Nichts Zusammenhängendes: einzelnes ist mir aufgegangen, anderes nicht. Unsere Literaturhistoriker sind langweilig, weil sie sich zwingen, über alles zu reden und zu urteilen, auch wo sie nichts *erlebt* haben", — so hat man die Leitsätze für die Art Nietzsches, aus den philologischen Fachstudien *Werte zu gewinnen,* — jene besondere Art, die die Beschäftigung mit den philologischen Schriften auch für den Nichtphilologen so reizvoll und so fruchtbar macht. Es kann nicht nachdrücklich genug darauf hingewiesen werden, daß das viel- und weiträumige *Gedanken-*

gebäude Nietzsches mit seinen Fundamenten in den wissenschaftlichen Fachstudien steht. Wer sich nicht nur an den Fassaden des Gebäudes erfreuen, sondern in die Geheimnisse seiner gesetzmäßigen Konstruktion und seiner Baugeschichte eindringen will, *muß* sich mit den philologischen Schriften eingehend beschäftigen: er wird sich sehr rasch von der Einheitlichkeit der Struktur des ganzen Baus überzeugen. Äußerlich gesehen, haben wir es auch bei der Beschäftigung mit den älteren griechischen Philosophen wieder mit Bruchstücken, liegen gebliebenen Bauteilen zu tun. Aber für Nietzsches eigene innere Entfaltung war es nicht mehr von Belang, ob das Buch über die griechischen Philosophen, oder — kürzer und doch weiter gefaßt — „*den* Philosophen" in der ursprünglich geplanten umfänglichen Fassung zustande kam oder nicht: bis in die letzte Schaffenszeit sind die nachhaltigen Eindrücke, die er aus diesen Studien empfangen hat, bemerkbar; sie sind unmittelbar fruchtbar geworden in den Unzeitgemäßen Betrachtungen, in die ganze Gedankengänge, ja wortgetreue Abschnitte aus den Vorlesungen und den damit zusammenhängenden Entwurfnotizen übernommen worden sind.

Der enge Zusammenhang zwischen der Niederschrift „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen" mit den *Vorlesungen* ließ es geboten erscheinen, die Schrift mit diesen in einem Bande zu vereinigen und sie somit von den anderen Entwürfen zu dem Philosophenbuch zu trennen. Das erscheint um so berechtigter, als Nietzsche, wie aus der oben gegebenen Darstellung hervorgeht, die „Philosophie im tragischen Zeitalter" mehrfach als selbständiges Buch herauszugeben gedachte, und die übrigen Entwürfe zum „Philosophenbuch" meist nur sehr skizzenhaft geblieben sind; ihre Ausgestaltung fanden die darin niedergelegten Gedanken alsbald in den Unzeitgemäßen Betrachtungen, bei denen jene Entwürfe somit einen passenden Platz finden.

Die Vorlesungen sind so aufgenommen, wie sie von den ersten Bearbeitern der „Philologika" in deren drittem Band (W. Bd. XIX) herausgegeben worden sind. Über die dabei — besonders auch mit Rücksicht auf die „Philosophie im tragischen Zeitalter" — maßgebenden Grundsätze heißt es im Nachwort zu W. XIX: „Bei der Auswahl aus der Vorlesung über *die vorplatonischen Philosophen* waren zwei Gesichtspunkte maßgebend: erstens zu der von Nietzsche selbst begonnenen buchmäßigen Darstellung ‚Die Philosophie im tragischen Zeitalter der

Griechen', die mit Anaxagoras abschließt, eine Ergänzung zu geben, und zweitens, unter Vermeidung zu ausgedehnter Wiederholungen zu einem Teil der in Buchform gebrachten Bearbeitung den Kollegvortrag als Parallele zu bieten, um so einen Vergleich zwischen beiden Stil- und Darstellungsarten zu ermöglichen. Zu dem ersteren Zweck wurden die Schlußparagraphen der Vorlesung, von Empedokles bis Sokrates, vollständig zum Abdruck gebracht; zu dem zweiten außer den einleitenden Abschnitten Heraklit gewählt, der nach Nietzsches persönlichem Zeugnis für seine eigene Philosophie unter allen griechischen Denkern die größte Bedeutung hat, ‚in dessen Nähe es ihm wärmer, wohler zu Mute wird als irgendwo sonst' (W. XV 65)."

„Aus der *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge* wurde das Wichtigste über die neuere Platonforschung, einige Abschnitte aus dem biographischen Teil und aus der Einzeldarstellung diejenigen Bemerkungen herausgehoben, die ein sachliches Urteil enthalten, während die meist sehr ausführlichen Inhaltsangaben der Dialoge wegblieben. Der Abriß der platonischen Philosophie, der den zweiten Teil der Vorlesungen bildete, kam vollständig zum Abdruck." —

Bemerkungen oder Zusätze der ersten Herausgeber sind bei den Vorlesungen auch in dieser Ausgabe sowohl im Text wie in den Anmerkungen durch *eckige Klammern* kenntlich gemacht; geändert sind nur hier und da bei Zitaten die Hinweise auf Band- und Seitenzahlen. Verweise wie [Fr. 129, 40D] beziehen sich auf H. Diels „Die Fragmente der Vorsokratiker", griechisch und deutsch, 2. Aufl., Berlin 1906.

Die kleine Abhandlung *„Ueber das Pathos der Wahrheit"* erscheint in dieser Ausgabe zum erstenmal. Sie wurde in die bisherigen Ausgaben nicht aufgenommen, weil ihre Hauptteile wortgetreu oder mit geringen Änderungen in andere Schriften Nietzsches übergegangen sind. Sie hat aber in ihrem einheitlichen Guß eine so besondere Note, in ihrer stilistischen Geschliffenheit einen solchen Reiz, sie ist schließlich ein so charakteristisches Beispiel für die Art Nietzsches, aus der Beschäftigung mit den griechischen Philosophen *seine* Nahrung zu ziehen und für sein Streben, eine Brücke zu schlagen zwischen Griechentum und moderner Kultur, daß die Aufnahme in diese, möglichste Vollständigkeit anstrebende Gesamtausgabe gerechtfertigt erschien. Der für sie gegebene Platz ist nicht nur zeitlich, sondern auch gerade um ihres Inhalts willen

zwischen den Vorträgen über die Bildungsanstalten und der einzigen geschlossenen, fast druckfertig ausgearbeiteten Abhandlung über griechische Philosophie, — als Zwischenglied zwischen beiden sie in glücklicher Weise verbindend und erläuternd.

Die Abschnitte der Abhandlung, die sich auch in anderen Schriften Nietzsches finden, seien hier aufgeführt:

S. 142, Z. 3 „Sein Imperativ„ . . . bis S. 143, Z. 5 „begraben“: fast gleichlautend in der zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“, Kap. 2, Abs. 2.

S. 143, Z. 8 „Ihr Wirken“ . . . bis S. 145, Z. 9 v. u. „des Menschen Heraklit“ fast gleichlautend in der „Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“, Kap. 8; ähnlich auch in der Vorlesung über die vorplatonischen Philosophen, § 10, Abs. 2.

S. 146, Z. 3 „In irgend einem“ . . . bis Z. 9 „mussten sterben“ gleichlautend am Anfang der Abhandlung „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“.

S. 146, Z. 11 v. u. „Verschweigt ihm die Natur“ . . . bis Schluß der Seite: ähnlich in derselben Abhandlung Kap. 1, Abs. 3.

Die Abhandlung entstand im Winter 1872/73, der hauptsächlich den Studien zu dem geplanten großen Werk über den Philosophen gewidmet war und gehörte zu den fünf Vorreden, die Nietzsche — wie oben näher angegeben — Weihnachten 1872 Frau Wagner als Geschenk übersandte.

Weimar und Leipzig im September 1921.

Max Oehler. Dr. Richard Oehler.

Diese einmalige Monumentalausgabe erscheint in 1600 Exemplaren: davon Nr. 1—15 auf Japan-Velin, Nr. 16—200 auf Hadernpapier, Nr. 201—1500 auf rein holzfreiem Papier. 100 Exemplare Nr. I—C gelangen nicht in den Handel. Den Druck besorgt die Offizin W. Drugulin in Leipzig. Gebunden werden Nr. 1—15 in Ganzleder und Nr. 201—1500 in Halbfranz von P. A. Demeter in Hellerau, Nr. 16—200 in Ganzpergament von der Großbuchbinderei Hübel&Denck in Leipzig. Entwürfe des Einbandes von Ottomar Starke in München.

Dieses Exemplar trägt die Nummer 1105

JAN 17 1989

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY